

Utopía y

Utopía

Revista de Ciencias Sociales

ISSN: 2254-724X

42
2013

PRESENTACIÓN

PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XLII)

ESTUDIOS

DOSSIER: Un mundo en cambio: a los 50 años de la Pacem in Terris

- ✓ La España de los "sesenta". La recepción y la influencia de la "Pacem in Terris" en una sociedad en vías de desarrollo
- ✓ Verdad, justicia y perdón: virtudes públicas que ayudan a vertebrar la democracia
- ✓ El desafío de la democracia deliberativa
- ✓ Cincuenta años de la Pacem in Terris: una Iglesia reconciliada con los Derechos humanos y la Justicia, en diálogo fraterno con el mundo
- ✓ El desafío de la paz y la justicia restaurativa en sociedades divididas. El caso del País Vasco.
- ✓ ¿Crecimiento o decrecimiento? A propósito de los últimos 50 años.
- ✓ La dignidad de las minorías sociales y la acción pastoral. Una lectura desde el hecho migratorio.
- ✓ El diálogo interreligioso como motor de la paz.
- ✓ Cinco papas en una Iglesia en cambio

DOCUMENTOS

RESEÑAS

ÍNDICE CRONOLÓGICO DE DOSSIERES DE SyU (1993-2013)

SOCIEDAD Y UTOPIA

Revista de Ciencias Sociales

DIRECTOR

- Dr. Francisco SALINAS RAMOS, Universidad Pontificia de Salamanca

SECRETARIA

- Dra. Margarita CAMPOY LOZAR, Universidad Complutense de Madrid

CONSEJO EDITORIAL:

- Dra. Teresa COMPTE GRAU, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dra. María Jesús GARCÍA ARROYO, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Luis JOYANES AGUILAR, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Víctor MARTÍN GARCÍA, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Fernando MARTÍNEZ VALLVEY, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dra. Aitziber MUGARRA, Universidad de Deusto
- Dr. Alfonso SALGADO RUIZ, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. José SÁNCHEZ JIMÉNEZ, Universidad Complutense de Madrid
- Dr. José Luis SEGOVIA, Universidad Pontificia de Salamanca

1

CONSEJO DE REDACCIÓN

- Dr. Nicolás BAJO SANTOS, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Pedro COSTA MORATA, Universidad Politécnica de Madrid
- D. Jaime FERRER SARROCA, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Emilio José GÓMEZ CIRIANO, Universidad de Castilla la Mancha
- Dr. Rubén GONZÁLEZ CRESPO, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dra. María Teresa MÉNDEZ PICAZO, Universidad Complutense de Madrid
- Dr. Antonio MORENO JUSTE, Universidad Complutense de Madrid
- Dr. Luís RODRÍGUEZ BAENA, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. José Manuel RUANO DE LA FUENTE,
Universidad Complutense de Madrid
- Dr. Felipe RUIZ ALONSO, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. José Manuel SAIZ ALVAREZ, Universidad Antonio Nebrija
- Dra. Lyda SÁNCHEZ DE GÓMEZ, Universidad de Extremadura
- Dra. María del Mar SANCHEZ LLORENS,
Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Octavio UÑA JUÁREZ, Universidad Rey Juan Carlos. Madrid

COMITÉ CIENTÍFICO

- Dra. Araceli ALMARAZ, Colegio de la Frontera Norte, México
- Dr. Imanol BELAUSTETIGOITIA RIUS, ITAM (México)
- Dr. José Luis CAÑAS FERNANDEZ, Universidad Complutense de Madrid
- Dr. Rafael CHAVES AVILA, Universidad de Valencia

- Dr. Vicente ENCISO DE YZAGUIRRE, Universidad Católica de Ávila
- Dr. Jorge Alberto GÁMEZ GUTIÉRREZ, Universidad de La Salle, Colombia
- Dr. José María HERRANZ DE LA CASA, Universidad de Castilla la Mancha
- Dr. Félix JIMÉNEZ JAIMES, Pontificia Universidad Católica del Perú
- Dr. Carlos LARGACHA MARTÍNEZ, Universidad EAN (Colombia)
- Dr. Vicente MARBÁN GALLEGO, Universidad de Alcalá de Henares
- Dra. Lourdes, OSORIO BAYTER, Universidad Autónoma de Occidente. Cali. Colombia
- Dr. Ernesto PARRA CORTÉS, Providence University, Taichung-Taiwán
- Dr. Joaquín María RIBERA ALVAREZ, Universidad Complutense de Madrid
- Dra. Anna SROKA, Universidad de Varsovia (Polonia)
- Dr. Juan SOUTO, Universidad Pontificia de Salamanca
- Dr. Omar Antonio VEGA, Universidad de Manizales. Colombia

Secretaría Ejecutiva

- Jesús MARTÍNEZ BERMEJO, Fundación Pablo VI

Diseño y Maquetación:

- Rafael VERA PUIG, Fundación Pablo VI

Edita: Fundación Pablo VI. UPSAM

Redacción, Administración y Distribución

Fundación Pablo VI

Paseo Juan XXIII, 3; 28040 MADRID

Telf. 91 514 1700 – Ext. 316

<http://www.sociedaduyutopia.es>

Email: sociedaduyutopia@pablovi.org

Periodicidad: es una revista semestral

Nº 42

Nov. 2013



Sociedad y
Utopía
Revista de Ciencias Sociales

Un mundo en cambio: a los 50 años de la Pacem in Terris

3

Sociedad y
Utopía
Revista de Ciencias Sociales

Se comunicará oportunamente a los autores el número de la Revista en que, tras la oportuna aceptación, serán editadas sus colaboraciones. Por dificultades de Secretaría no podrán ser devueltos los trabajos no aceptados por el Consejo de Redacción.

SOCIEDAD Y UTOPIA no se identifica no se identifica con los contenidos de los artículos que se recogen en sus páginas. Todos los derechos quedan reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la previa autorización escrita de la Revista.

4

SOCIEDAD Y UTOPIA, revista de Ciencias Sociales, es una revista semestral, arbitrada e indexada en las siguientes bases de datos: CATÁLOGO LATINDEX; DICE, IN-RECS, CINDOC

ISSN: 2254-724X

Depósito Legal: M.9.891-1993

SUMARIO

PRESENTACIÓN	8
PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD (XLII).....	12
ESTUDIOS	17
Juan Carlos Piedra Calderón	18
Convergencia entre las tendencias de las Nuevas Tecnologías y los Valores Cristianos	
Juan Carlos Fernández Rodríguez.....	36
Educación eLearning. Calidad y eficacia educativa para la sociedad del S. XXI.	
José Manuel Novas Pérez, Ignacio López Domínguez	53
Razones para la presencia de la cláusula “Non embarrassment” en los contratos de compraventa de Empresas y su correlación con la participación del Equipo Directivo de la empresa objetivo como Comprador (MBO).	
Omar Antonio Vega	77
La publicidad: ¿amenaza para la seguridad y la soberanía alimentarias?	
Álvaro Redondo Hermida.....	92
Sociedad y Ética Cristiana	
 DOSSIER: UN MUNDO EN CAMBIO: A LOS 50 AÑOS DE LA PACEM IN TERRIS	 104
José Luis Segovia	105
Introducción	
José Sánchez Jiménez.....	108
La España de los “sesenta”. La recepción y la influencia de la “Pacem in Terris” en una sociedad en vías de desarrollo	
María José Bernuz Beneitez	137
Verdad, justicia y perdón: virtudes públicas que ayudan a vertebrar la democracia	
M ^a Dolors Oller Sala.....	161
El desafío de la democracia deliberativa	
José Luis Segovia	175
Cincuenta años de la Pacem in Terris: una Iglesia reconciliada con los Derechos humanos y la Justicia, en diálogo fraterno con el mundo	



Galo Bilbao Alberdi	194
El desafío de la paz y la justicia restaurativa en sociedades divididas. El caso del País Vasco.	
Enrique Lluch Frechina	220
¿Crecimiento o decrecimiento? A propósito de los últimos 50 años.	
José Magaña	238
La dignidad de las minorías sociales y la acción pastoral. Una lectura desde el hecho migratorio.	
Juan Pablo García Maestro.....	266
El diálogo interreligioso como motor de la paz.	
Juan Maria Laboa	292
Cinco papas en una Iglesia en cambio	
DOCUMENTOS	318
Papa Francisco	319
Mensaje con motivo de Jornada Mundial de la Paz	
 INDICE CRONOLÓGICO DE DOSSIERES DE S y U (1993-2013).....	 334
NORMAS PARA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES	337
FUNCIONES DE LOS CONSEJOS EDITORIAL, DE REDACCIÓN Y COMITÉ CIENTÍFICO	342

Nº 42

Nov. 2013



Sociedad y
Utopía
Revista de Ciencias Sociales

PRESENTACIÓN

Estimado lector

Terminamos un año más donde la crisis, mejor dicho, las crisis de confianza, de valores, financiera, económica, etc ha estado presente en todos los ciudadanos, en los espacios de la sociedad. Año de ajustes, recortes, de menos bienestar; aunque dicen que se vislumbra al final del túnel una luz que nos llevará a salir de estas crisis. Hasta que esa noticia se haga realidad, la dirección y el Consejo de Redacción de *Sociedad y Utopía* os saludamos y deseamos, con Frei Betto, un feliz año nuevo:

Feliz Año Nuevo a los artesanos de utopías, cuyas manos callosas desenterrarán girasoles de los pantanos de la ambigüedad; a las mujeres buscadoras de afectos recónditos, divas milagrosas del bien-amar gratuito; a los niños sobrevivientes en los corazones de todas las edades; y a los guardianes de silencios meditativos.

Feliz Año Nuevo a los magos de la delicadeza y a los que tejen lazos de cintas con las líneas del tiempo; a los auscultadores del rumor de ángeles y a los portadores de altivez luminosa montados en caballos de fuego.

Feliz Año Nuevo a los peregrinos de caminos desprovistos de oscuridad; a los buscadores de conchas en las playas solariegas de la sociedad ética; a los desatadores de nosotros en los pliegues del espíritu; a los heraldos de buenas nuevas y a los espantadores del infortunio.

Feliz Año Nuevo a quien se asoma a la ventana del alma para contemplar su propio amanecer; a los navegantes cuyas velas se mueven gracias al soplo del Espíritu; a los sembradores de horizontes translúcidos; a las bordadoras de ternura en el suelo pedregoso de nuestras desventuras.

Feliz Año Nuevo a los acampados en el vasto territorio de la insensatez, rehenes de egos inflados; a los acróbatas de extravagantes conjeturas, esclavos de sus altisonantes ilusiones; a los autores de la incongruencia cívica, inveterados jugadores del escarnio.

Feliz Año Nuevo a los corazones seducidos por el toque del amor divino; a los voluntarios de la generosidad, indicadores de caminos en las vías laberínticas de nuestros desaciertos; a los profetas inflexibles a la embriaguez de la rutina, intrépidos cultivadores de la esperanza.

Feliz Año Nuevo a los confiteros de dulces anuncios entre tantas desilusiones; a los artistas de la sobriedad, ajenos a las luces llamativas de la hipocresía; a los orfebres de la belleza preñada de densidad subjetiva; a los maestros de la sabiduría impelidos por la brisa suave impregnada de sabor a miel.

Feliz Año Nuevo a los filósofos desalfabetizados de erudición, atentos a los vuelos de la inteligencia para trascender la razón; a los adeptos a la mística vacía de imágenes y palabras; a los gitanos de Dios cuyos pasos recorren las sendas místicas de la amorosidad inefable.

Feliz Año Nuevo a quien se niega a proferir el discurso ácido de la designificación del otro; a los habitantes de aldeas líricas, en cuyo amanecer suenan cantos compasivos; a los eremitas del desconsuelo, alimentados por el Verbo que se hace carne; a los hábiles alpinistas de la imaginación, en cuyas artes la vida se transmuta en alegorías.

Feliz Año Nuevo a los cazadores de confianzas, atentos a los detalles de la gentileza; a los orfebres de la elegancia, cuyas palabras exhalan fragancias perfumadas; a los centinelas del asombro, agraciados por el don de identificar la vida como milagro; a los artífices de la fantasía, transustanciadores de nuestras emociones más telúricas.

Feliz Año Nuevo a quien calla los despropósitos ajenos, incapaz de transformar la propia lengua en piedra de tropiezo; a los navegantes de devaneos románticos, embriagados de poesía; y a los arquitectos del futuro, dedicados al proyecto de la ceremonia nupcial de la libertad con la justicia.

Feliz Año Nuevo a los artistas de la insensatez capaces de imprimir a la vida carácter lúdico; a los aplicados caballeros de la filosofía de la risa, de los cuales emana el júbilo de vivir; y a los acongojados encendedores de luminarias, discípulos indignados de Diógenes.

Feliz Año Nuevo a quien trasiega a despecho de los pusilánimes, entregado a la osadía de reinventar la existencia después de cada fracaso; y al guardia del farol en pleno mar revuelto, cuyo haz de luz abre vías doradas en la superficie de las aguas; y a las mujeres de corazones acunados por la preferencia de Cupido.

Feliz Año Nuevo a los ojos vigilantes al ocaso ambiental, en los que las lágrimas serán resecaadas por el hollín de chimeneas lucrativas; a los desenjauladores de pájaros, intrépidos pilotos de vuelos alucinados; y a los serviciales de la gratitud, militantes del altruismo compasivo.



Feliz Año Nuevo a quien tuvo un año infeliz, herido por dolores y lágrimas, empantanado por desesperanzas y sendas oscuras: Dios quiera que ahora pueda rescatar lo mejor de sí, religarse al Trascendente y hacer del amor la razón de su renacer a la vida.

"Sigue la voluntad y el camino que, según revela la experiencia, te pertenecen, es decir, la expresión auténtica de tu individualidad" (Jung).

Frei Betto

El lector encontrará en este número 42 de la revista de Ciencias Sociales *Sociedad y Utopía*, correspondiente al segundo semestre de 2013: cinco artículos en la sección Estudios, donde se analizan la convergencia entre las tendencias de las nuevas tecnologías y los valores cristianos; se presenta la "educación eLearning" como un sistema a través del cual se puede desarrollar acciones formativas con calidad y eficacia en la sociedad del siglo XXI; el tercer artículo analiza las razones del uso de la cláusula "non embarrasment" en los contratos de compraventa de empresas y su correlación con la participación del Equipo Directivo de la empresa objetivo como Comprador (MBO). También se analiza si la publicidad es una amenaza para la seguridad y soberanía alimentaria. Cierra la sección Estudios el artículo sobre Sociedad y Ética cristiana.

Sociedad y Utopía quiere, con este número monográfico que lleva por título *Un mundo en cambio: a los 50 años de la Pacem in Terris*, rendir un homenaje a la encíclica de Juan XXIII, *Pacem in Terris*. Para ello, "pretende poner de manifiesto, algunas de las realizaciones, desafíos y tareas pendientes 50 años después. Hoy tenemos una aldea global compleja, plural, diversa, interdependiente y en fase de recesión económica planetaria, merced a un capitalismo desalmado y sin reglas, desapegado de los valores fuertes que defendía *Pacem in terris*. Sin embargo, en un contexto distinto del de ayer, rememorar el texto de la encíclica nos vuelve a llenar de esperanza y nos compromete ante los desafíos pendientes".

Son nueve los artículos que se recogen en el *DOSSIER*: (1) La España de los "sesenta". La recepción y las influencias de la "Pacem in Terris" en una sociedad en vías de desarrollo; (2) Verdad, justicia y perdón: virtudes públicas que ayudan a vertebrar la democracia; (3) El desafío de la democracia deliberativa; (4) Cincuenta años de la *Pacem in Terris*: una Iglesia reconciliada con los Derechos humanos y la Justicia, en diálogo fraterno con el mundo; (5) El desafío de la paz y la justicia restaurativa en sociedades divididas. El caso del País Vas-

co. (6) ¿Crecimiento o decrecimiento? A propósito de los últimos 50 años. (7) La dignidad de las minorías sociales y la acción pastoral. Una lectura desde el hecho migratorio. (8) El diálogo interreligioso como motor de la paz. (9) Cinco papas en una Iglesia en cambio.

La dirección de la revista agradece a los autores que libremente nos han hecho llegar sus originales para ser publicados en nuestra revista, a los autores que han accedido a nuestra invitación y generosamente sus colaboraciones nos ayudan a reflexionar sobre diferentes aspectos de la paz, la reconciliación, la justicia restaurativa. "El mundo de entonces (años sesenta) y el de nuestros días son muy distintos. Sin embargo, la paz sigue estando amenazada por multitud de conflictos de alta y baja intensidad.

El director

PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XLII)

DE LA DESIGUALDAD SOCIAL A LA ECONOMÍA SOCIAL

Las negativas consecuencias sociales que la prolongada crisis económica está generando en España, se están traduciendo en un incremento de las desigualdades sociales, en un empeoramiento de las condiciones de vida de los ciudadanos, y en un aumento de los niveles de exclusión social y pobreza.

La Encuesta de Condiciones de Vida publicada con carácter anual por el Instituto Nacional de Estadística, refleja el estado de la cohesión social de nuestro país en los últimos años y alerta del riesgo de empobrecimiento, desigualdad y fractura social ante la persistencia de la crisis económica, especialmente ante el imparable incremento del número de desempleados. Basta con analizar algunos de los principales indicadores de esta encuesta para dibujar el escenario social actual que caracteriza a nuestro país:

- Los ingresos medios por hogar se redujeron en los últimos cinco años desde el comienzo de la crisis económica en 2008 en más del 9,5%, situándose en el año 2012¹ en 23.123€ por hogar, estimándose un ingreso medio por persona en ese mismo año de 9.098€, un 2,4% inferior a la registrada en el año anterior.
- La tasa de riesgo de pobreza² se situó en 2012 en el 22,2% de la población residente en España. Si bien, las estimaciones para 2013 muestran una sensible reducción de esta tasa en torno a medio punto porcentual.

¹ Datos provisionales de la *Encuesta de Condiciones de Vida*.

² Se trata de un indicador relativo de la desigualdad existente en un territorio. Mide el número de individuos que tienen ingresos bajos en relación al conjunto de la población.

- Los resultados aportados por el indicador AROPE³ reflejan que los niveles de exclusión social y riesgo de pobreza en España han experimentado un notable crecimiento durante los últimos años de crisis económica, pasando del 23,1% en el año 2007 al 28% de la población residente en España, un porcentaje sensiblemente mejor al registrado en 2012, pero en cualquier caso muy elevado.
- El análisis de las dificultades económicas de los hogares de acuerdo con las previsiones para 2013 arrojan los siguientes resultados: el 40,9% carece de capacidad suficiente para poder afrontar gastos imprevistos, el 16,9% manifiesta "muchísima dificultad" para llegar a fin de mes y el 9,2% de los hogares registra retrasos en los pagos relacionados con la vivienda habitual y sus suministros.

Ante este escenario social y en un contexto de ajuste presupuestario, el Estado de Bienestar se está mostrando desbordado para atender adecuadamente a las nuevas necesidades que surgen de esta nueva realidad social emergente (paro de larga duración, deshaucios, segmentación laboral etc.). Esta incapacidad del sistema tradicional de Bienestar Social, ha obligado a la sociedad civil a organizarse en estructuras de solidaridad y acción social para resolver sus propias necesidades que no encuentran ninguna respuesta satisfactoria por parte del Estado ni del mercado.

La prolongada crisis económica ha puesto de manifiesto la importante labor que las entidades de Economía Social vienen desarrollando en favor de la cohesión social ante la existencia de riesgos reales de fractura social entre los colectivos más vulnerables de la sociedad y el resto de población. Así, tal y como señala Pérez y Navarro (2013) la creciente demanda social registrada en nuestro país como consecuencia del "*aumento de la vulnerabilidad y extensión a colectivos de la clase media hasta ahora no afectada por estas situaciones*" ha obligado a actuar a las estructuras sociales informales (familias) y a las entidades del Tercer Sector, que se han visto colapsadas antes las nuevas necesidades sociales⁴.

³ Es un indicador agregado que combina tres aspectos: la carencia material, la baja intensidad en el empleo y el riesgo de pobreza.

⁴ Por ejemplo, Tal y como pone de manifiesto el VIII Informe del Observatorio de la Realidad Social publicado en 2013 por Cáritas, desde el inicio de la crisis económica esta institución ha triplicado tanto el número de personas atendidas (más

Estas afirmaciones se ven refrendadas al analizar cuantitativamente el papel del Tercer Sector de Acción Social, en adelante TSAS, en el contexto de crisis económica. De acuerdo con el Anuario del Tercer Sector de Acción Social en España (2012)⁵, durante el periodo de recesión económica se observa:

- Un crecimiento significativo del número de organizaciones activas de acción social, en particular, en el período 2008-2010 aparecen 950 entidades más que en 2008, estimándose en 2010 un número total de 29.700 entidades.
- Un aumento del gasto realizado por el TSAS para el desarrollo de sus actividades en ese mismo periodo. El porcentaje del PIB que representa dicho gasto se incrementa entorno en un 0,19% representando el 1,88% del PIB español en 2010.
- Un incremento superior al 20% del número de trabajadores contratados en el TSAS desde el inicio de la crisis económica (2008) hasta el año 2010, alcanzándose en ese año un total de 635.961 personas contratadas, representando el 3,5% del total del mercado de trabajo nacional.
- Una ampliación sustancial de la base social de voluntariado que colabora con las organizaciones de acción social. En particular, el número de voluntarios creció entre 2008 y 2010 por encima del 22%, alcanzando un número cercano a 1,1 millones de personas voluntarias en 2010, lo que representa el 4,65% de la población activa mayor de 16 años.

Un crecimiento del número de beneficiarios de las actuaciones del TSAS, observándose un incremento acumulado del número contabilizado de atenciones directas a personas de en torno un 29,4% en el periodo comprendido entre 2007 y 2010.

Las pensiones de hoy y las de mañana⁶

"Las reformas recientes suponen que la mayoría de los trabajadores que están entrando en el mercado laboral hoy tendrán pensio-

de 1,3 millones en 2012) como el volumen de recursos destinado a ayudas económicas directas a las familias (44 millones de euros en 2012).

⁵ Vid. Navarro Ardoy, L. (2012): *Anuario del Tercer Sector de Acción Social en España, Resumen Comparativo 2010-2012*, Fundación Luis Vives, Madrid.

⁶ tomado de José Carlos García Fajardo



nes más bajas que las generaciones anteriores y necesitarán ahorrar más para su retiro (OCDE). El organismo sostiene que en la mayor parte de los países hay pensiones mínimas para quienes ganan menos y los que ganan más pueden complementar sus pensiones con otros recursos. Sin embargo, los niveles salariales medios corren más riesgo de no percibir una pensión acorde al dinero que coticen durante su vida laboral, lo que puede llegar a ser insuficiente para el último tramo de sus vidas.

Según sus cálculos, las personas con bajos ingresos recibirán en sus pensiones el 70% de lo ganado en una vida laboral completa. Sin embargo, este porcentaje baja al 54% para las personas con ingresos medios. En el caso de las personas con mayores ingresos, ganarán un 48%, aunque sus ahorros les permitirán mantener un margen cómodo para la jubilación. Según la OCDE, las reformas recientes suponen que la mayoría de los trabajadores que están entrando en el mercado laboral hoy, tendrán pensiones más bajas que las generaciones anteriores.

A ello se suma que las generaciones anteriores tuvieron más facilidades para pagarse un piso. Según la OCDE, un 77% de los mayores de 55 años posee en propiedad una vivienda, frente al 60% de los menores de 45. Asimismo, en España, un 12% de los mayores de 65 años tenía en 2010 menos de la mitad de los ingresos que un hogar medio, lo que les situaba, según el baremo del organismo, en la población en riesgo de pobreza.

En España, donde se necesitan 38,5 años trabajados para percibir la pensión completa, la OCDE destaca que el modelo asume que se debe empezar a trabajar con 20 años para aspirar a la máxima nómina al jubilarse con 65 años, el límite actual pues los 67 años entrarán en vigor gradualmente a razón de un mes por año hasta 2027.

En su informe "Panorama de las pensiones 2013", la organización considera "importante" que se fomenten los sistemas privados con vistas a la jubilación, a través de planes personales y ocupacionales de pensiones. Sin embargo, reconoce la presión a la que han estado sometidos en los últimos años como consecuencia del "clima de desconfianza en el sector financiero" y por un entorno prolongado de bajos tipos de interés.

La OCDE constata que en la mayor parte de sus países miembros se han aplicado reformas que incluyen un retraso en la edad de jubilación legal, con la generalización del umbral de los 67 años, lo que supone cuatro años más de media para los hombres y tres para las mujeres.

Sin embargo, aunque "trabajar más puede ayudar a compensar los recortes" aplicados como consecuencia de la crisis económica, "cada año de aportación para pensiones futuras se traduce en general en menores rentas que antes de las reformas".

Los seres humanos iguales en dignidad

Nelson Mandela es uno de los grandes personajes de la historia de la humanidad⁷. Luchó incansablemente por unos principios éticos que no deben subordinarse nunca a otras razones, circunstancias, apremios. Después de 27 años encarcelado, salió sin odio, sin ánimo de venganza, los brazos abiertos para la reconciliación, para el abrazo, para el perdón. "Olvidar no es posible. Disculpar, sí".

En complicidad con Frederick De Klerk, con la inmensa fuerza moral que su ejemplar trayectoria emanaba, Nelson Mandela fue capaz de demostrar que algunos imposibles hoy pueden convertirse en realidad mañana. Que sólo los pusilánimes, los amilanados, los "realistas", se dejan dominar por la inercia y rehúsan a inventar el futuro en el que sueñan. A Mandela se le tendrá como referente cotidiano: el valor de la palabra; el papel esencial de la mujer para construir el otro mundo posible que anhelamos; las responsabilidades intergeneracionales como compromiso supremo...

"Todos los seres humanos iguales en dignidad": este ha sido, este es, en esencia, el mensaje de Madiba. Retengámoslo con fuerza, ahora más que nunca, en nuestro comportamiento.

Nelson Mandela deja una estela tan luminosa que su ausencia física no disminuirá ni un ápice su influencia, que tanto precisamos.

⁷ . Cf. Federico Mayor Zaragoza.

Nº 42

Nov. 2013



Sociedad y
Utopía
Revista de Ciencias Sociales

Estudios

Convergencia entre las tendencias de las Nuevas Tecnologías y los Valores Cristianos

Convergence between trends in New Technologies and Christian Values

Juan Carlos PIEDRA CALDERÓN

Doctorando de las Sociedades
de la Información y el Conocimiento UPSAM
juankpc@gmail.com

RESUMEN

La convergencia de las Nuevas Tecnologías de la Información y Comunicación (NTIC) hacia valores cristianos, más que una mirada netamente religiosa, es una visión que varios científicos han logrado identificar desde hace algunos años, al ver que un desarrollo más integral del hombre no le conlleva pertenecer a una humanidad más científica, sino que a través de toda la ciencia y la tecnología, se encamina hacia una valoración más espiritual de los adelantos que se van logrando a través de la técnica, descubriéndose en esta tendencia la convergencia hacia valores cristianos como en la colaboración, la compartición y el deseo de conocer la verdad de las cosas.

PALABRAS CLAVE

Convergencia tecnológica, valores cristianos, conocimiento de la Verdad, colaboración, comunicación, ciencia y tecnología, NTIC, redes sociales.

ABSTRACT

The convergence of the New Information and Communication Technologies (NICT), towards Christian values is more than just a look purely religious, it is a vision that many scientists have identified since a number of years, because they see that a more comprehensive development of humanity not involved become a humanity more scientific, but throughout science and technology is moving towards a more spiritual assessment of progress to be achieved through the technique. This technique lets discover in its trend that converge towards to Christian values such as collaboration, sharing and the desire to know the truth of things.

KEY WORDS

Technological convergence, Christian values, collaboration, knowledge of the Truth, communication, science and technology, NICT, social networking.

1. INTRODUCCIÓN

Los avances tecnológicos cada vez más nos llevan a un desarrollo más optimizado de los procesos que realiza el ser humano en su día a día. Frente a esto, la Iglesia Católica, no presenta un criterio contradictorio u obstaculizante, al contrario, se muestra propicia a participar de todos los avances tecnológicos, siempre que estos no estén encaminados a la confusión moral y el deterioro de la conciencia. Las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC), son un gran instrumento para la comunicación, que no solamente han cambiado la manera de comunicarse, sino también de lo que se comunica en sí. Por eso la Religión Católica, cree que se puede obtener beneficios potenciales en la edificación de una sociedad más colaborativa a través de estas tecnologías, pero advierte que un mal uso de la tecnología o el abuso de la experimentación sin límite, puede dañar seriamente la conciencia, la moral y la forma de ver y respetar la vida.

20

2. INCOMPATIBILIDAD DE PENSAMIENTO

Ciencia contra religión, era el principio fundamental de todo problema de incompatibilidad de pensamiento sobre el tema de la visión del mundo, que junto con las nuevas tendencias han dado paso a una supuesta nueva rivalidad: tecnología contra religión. Sin embargo, estas dos visiones que están contrapuestas solamente dentro de una mentalidad basada en certezas simplemente racionales y en logros científicos y tecnológicos, sin considerar que, entre la fe y la verdadera ciencia no puede existir conflictos, debido a que el objetivo principal de estas dos es encontrar la verdad, aunque lo hagan por caminos distintos (Benedicto XVI, 2011). Como derivado de estos dos pensamientos se podría hablar de la existencia de tres tipos de conocimientos: los científicos, los tecnológicos y los religiosos.

Entre el conocimiento científico y el tecnológico, hay una diferencia, basada en que el primero profundiza y amplía el conocimiento del hombre sobre la realidad y la verdad, mientras que el segundo, es más interdisciplinar y pragmático al proporciona

procedimientos y medios para la solución de problemas complejos y la toma de decisiones usadas para resolver necesidades que afectan a la sociedad (Piattini, 2009). Por su parte el conocimiento religioso contiene a los dos conocimientos anteriores. Esto se debe a que la fe se apoya en la razón¹, para llevar al hombre hacia el encuentro con la Verdad, utilizando toda la multidisciplinariedad que abarca la experiencia y el conocimiento adquiridos durante toda una vida (Juan Pablo II, 1998). La unidad de la fe y la razón, como conocimiento religioso, complementa también al conocimiento intelectual. Esto es porque la fe orienta a la ciencia y la técnica, hacia la búsqueda del bien común, alimentado en las verdaderas esperanzas y necesidades de la humanidad (Benedicto XVI, 2012).

Es verdad que en su historia, la Iglesia ha tenido algún desacierto, como el pedir a Galileo que se retractara de sostener la teoría de heliocentrismo de pitagóricos y Copérnico, por considerarla como blasfemia, de hecho, este es el argumento mayor por el cual se afirma que la Iglesia Católica está en contra de la tecnología (Artigas, 2006). Sin embargo, el científico gozó del aprecio de la Iglesia Católica hasta el fin de sus días. Y la Iglesia Católica por su parte, años más tarde, supo analizar, reconocer el error y cambiar de parecer al respecto (El País, 1992). En este punto sería necesario y a la vez justo reconocer también, que la gran mayoría de los científicos y astrónomos de esta época, que defendían la tradicional teoría del geocentrismo, consideraban que las teorías de Galileo estaban totalmente erradas y no las aceptaban, teniendo tanta oposición de este sector, que tuvo que abandonar su ciudad natal Pisa (Gerard, 1999).

Durante muchos años la convivencia ciencia y fe, fue bastante pacífica, sin embargo, a partir del siglo XVIII, cuando empieza a darse un gran secularismo es también cuando empieza la proclama en contra de la Iglesia que la tacha de retrógrada y entorpecedora de la evolución tecnológica (Cañete, 2011). De hecho, cuando la técnica científica toca aspectos integrales de la persona, es cuando más parece contraponerse a la religión. Esto a pesar de ser la Iglesia

¹ Afirmación reconocida épocas de los padres de la filosofía, quienes no asociaban los principios de la razón universal, con mitos antiguos, sino que daban un fundamento racional a su creencia en la divinidad. Esto dio una conciencia crítica de todo en lo que se creía. Sobre esta base los Padres de la Iglesia comenzaron un diálogo fecundo con los filósofos antiguos, abriendo el camino al anuncio y a la comprensión del Dios de Jesucristo no sólo con la fe, sino también con la razón (Juan Pablo II, 1998).

quien más defienda esta integridad y también a la ciencia como parte del proceso humano, que lleva al hombre a una mejor comprensión de la fe y de quien es Dios.

3. LA ÉTICA Y LA MORAL

Por otra parte, también se puede encontrar un pensamiento laico que comparte mucho el llamado a la prudencia, que hace la Iglesia Católica, al uso responsable de la Tecnología. Hay que conocer primero cual puede ser el coste social de implementar una nueva tecnología que no siempre beneficia a todos, y cuál es que las ventajas de las nuevas tecnologías no se distribuyen de forma equitativa a nivel mundial² (Postman, 2000). Un ejemplo de este pensamiento dualista es el que presenta la biotecnología, que por un lado ayuda a muchas personas a través de su aplicación en la medicina, pero por otro lado, hay quien ve al cuerpo humano como un objeto al que se puede aplicar todo cuanto técnicamente sea posible, reduciendo al hombre a simple información genética (Ballesteros & Fernández, 2007).

Este es un problema ético y moral que plantea una práctica abusiva de la biotecnológica, se ve enfrentado directamente con la propuesta biotecnológica cristiana que apoya a la tecnología y desprecia la mentalidad posthumanista que niega la vulnerabilidad de seres humanos (Ballesteros, 2007). Este no es en problema de fondo técnico, es decir, no tiene relación alguna con el fin de la ciencia o de la tecnología, que en ninguno de los dos casos, es demostrar la existencia de Dios. En sí es un problema de percepción humana, a querer dotar a la ciencia o la tecnología la facultad de ser la única fuente de conocimiento de la realidad existente. Es decir, se pretende transformar a ciencia y tecnología en una ideología y filosofía propuesta casi como religión que utiliza un lenguaje científico basado en la falacias, acreditando que la ciencia y la tecnología puede demostrar cosas que están mucho más allá de lo que su método le permite (Cañete, 2011).

² Neil Postman, sociólogo asociado a la Universidad de Nueva York, creía firmemente que las nuevas tecnologías no podrán sustituir nunca los valores humanos.

4. VISIÓN CRISTIANA DE LAS NTIC

Sin perder de vista que han sido científicos miembros de la Iglesia Católica los que crearon el método científico, se puede observar fácilmente la relación estrecha que tiene la Iglesia Católica con elementos científicos y tecnológicos (Collado, 2011). Del lado de los científicos están instituciones como el Observatorio Astronómico Romano, uno de los más antiguos del mundo, que depende directamente de la Santa Sede y se dedica a la investigación científica astronómica y en colaboración con otros centros de Teología y Ciencias Naturales, realizando seminarios y estudios de alcance interdisciplinar sobre la acción divina bajo la perspectiva científica de la ciencia, la filosofía y la teología (OAV, 2013). Del lado los tecnológicos está el haber sido testigos de cómo la máxima autoridad de la Iglesia Católica, abrió una cuenta en las redes sociales y realizó su primer tuit³ a través de ésta (ABC, 2012).

La relación de ciencia y religión, y más concretamente entre la Iglesia Católica y las NTIC, es palpablemente positiva, demostrado en el gran interés en participar, conocer y transmitir las potencialidades y peligros que aportan las TIC's a la sociedad en general. La visión de la Iglesia Católica respecto a la tecnología va más allá del simple hecho de comentar y compartir su visión positiva de los hackers⁴, de las redes sociales y del resto de las TIC (Spadaro, 2011). También deja ver su preocupación sobre los peligros que pueden traer el mal uso de éstas, sobre todo en el ambiente juvenil, que muchas veces se ven perdidos, distraídos y hasta aturridos por las infinitas posibilidades que ofrecen los avances tecnológicos, creando muchas veces un sentido de abandono, pérdida o soledad (El Comercio, 2010).

La Iglesia Católica, considera que las NTIC son un gran fruto del ingenio humano, que usadas con sabiduría, pueden contribuir al encuentro de la verdad y la unidad. Entiende el potencial de contribución de las NTIC sobre el desarrollo <<de nuevas y más complejas formas de conciencia intelectual y espiritual, de

³ El primer mensaje de Benedicto XVI desde su cuenta @pontifex_es, de Twitter decía: <<Queridos amigos, me uno a vosotros con alegría por medio de Twitter. Gracias por vuestra respuesta generosa. Os bendigo a todos de corazón>> (ABC, 2012).

⁴ Palabras de Padre Jesuita Antonio Spadaro, quién dice que el trabajo de los hackers es constructivo, mientras que el de los crackers es destructivo.



comprensión común>> y que traspasan fronteras físicas y culturales y que sin una formación de conciencia puede suponer exponerse a riesgos (Benedicto XVI, 2011a).

5. LOS AVANCES TECNOLÓGICOS Y SU INFLUENCIA EN LA SOCIEDAD

Los avances de las NTIC, van acercando cada vez más a las personas, facilitando a través de la red la comunicación y la cooperación. Esto claramente representa un potencial para servir al bien común y <<constituye un patrimonio a salvaguardar y promover>>. Sin embargo, la Iglesia ve que pueden representar varios riesgos, al haber un pensamiento que pondera como únicos medios para una verdadera comunicación a los medios de comunicación y a Internet. Otro peligro que se puede es el creer que el comportamiento en el mundo virtual está justificado, cuando claramente refleja el comportamiento humano en el mundo real. Esto a la vez plantea un reto de cara al aprendizaje humano y sobre todo a la educación, principalmente de los niños que, se relacionan desde muy pequeños con el mundo tecnológico (Benedicto XVI, 2006). Además se ve la necesidad de que los cristianos deban conocer y ser conscientes de los desarrollos del mundo tecnológico y su influencia en la sociedad, para saber llevar un buen sentido de unidad entre fe y tecnología, hacia las nuevas generaciones de creyentes y no creyentes (Nuevo Herald, 2013).

Se ve en las NTIC un camino propicio para el diálogo intercultural e interreligioso que genere un bien a la sociedad. Esto se debe a que el ciberespacio, se presenta como lugar de encuentro, que deja ver el anhelo de comunicación propios de la naturaleza humana. Las NTIC son una gran herramienta para la nueva evangelización (Benedicto XVI, 2009) y para la pastoral católica, ya que a través de esta tecnología se puede responder a muchas preguntas sobre fe y Dios, surgidas en los jóvenes, que están expuestos a los cambios culturales producidos en esta sociedad tecnológica muy evolutiva. Por eso es importante que los sacerdotes se inicien en el uso de las nuevas tecnologías, porque este medio multiplica las posibilidades de llevar esperanza a través de la Palabra de Dios. La pastoral en el mundo digital tiene la capacidad de mostrar a toda la sociedad moderna que <<Dios está cerca; que en Cristo todos nos pertenecemos

mutuamente>>, ofreciendo esperanza y respuestas no solo a creyentes, sino también a los buscadores de la verdad (Benedicto XVI, 2010).

Todas las aplicaciones de Internet y las redes sociales son un medio extraordinario que aportan a la comunicación interpersonal (Benedicto XVI, 2012a). Que según el criterio católico, en las relaciones que se forman en las redes sociales, se puede notar la imagen de autenticidad o de artificialidad que proyecta cada persona, a través de su perfil público. Dejando ver el riesgo de algunos al querer refugiarse en <<*un mundo paralelo o de caer en una excesiva exposición a un mundo virtual*>>. Justamente por esto las comunicaciones deben ser abiertas, francas, responsables y respetuosas. Y los cristianos deben servir de ejemplo, dando testimonio de coherencia de vida cristiana, sabiendo transmitir el Evangelio a través de estas plataformas, publicando abiertamente contenido religioso, llevando su experiencia de Dios de su vida común, hacia el mundo digital (Benedicto XVI, 2011a).

A través de las redes sociales y gracias a todos los recursos espirituales y litúrgicos, la comunidad de creyentes puede fortalecer su fe, formando un sentimiento de efectiva unidad, al tener ocasión para orar, meditar y compartir estos recursos. La comunicación a través de las Redes Sociales digitales, contribuyen a la formación de un espacio público digital (un ágora), en la que las personas se esfuerzan por ser auténticas, en un especie de comunidad digital, donde más que compartir información, hay un deseo de comunicación. <<*La presencia en las redes sociales de diálogo sobre la fe y el creer confirma la relevancia de la religión en el debate público y social*>>. Sin embargo, lo más importante es que con el uso de redes sociales y del contacto digital, muchos han descubierto la importancia del contacto directo, abriendo de este modo nuevas dimensiones de vivir la fe y las relaciones humanas (Benedicto XVI, 2013).

6. NTIC Y SUS VALORES CRISTIANOS

Más allá de los aspectos netamente técnicos, que brinda esta sociedad tecnológica, donde la tecnología se vuelve parte cotidiana de la vida, se trata de un culmen social, donde la tecnología ha sido el

factor imprescindible en la trascendencia humana⁵. Llegando incluso a traspasar culturas y costumbres. Esta es una sociedad conformada por un pensamiento global y colaborativo, una inteligencia cooperativa, un conocimiento y una información compartidos. Todo dentro de la contextualización de una <<Civilización del Amor⁶>> (Benedicto XVI, 2010a). Esta idea de una Sociedad del Amor o sociedad tecnológica de valores cristianos, no solamente se puede tratar desde una perspectiva netamente religiosa, sino también científico-visionaria. Esto debido a que más de un visionario de la tecnología habla que en cuanto respecta a ésta, el paso siguiente después de la singularidad, es llegar a un estado de mayor espiritualidad en el ser humano, incluso llegando a plantear un verdadero y mayor conocimiento de Dios⁷ (Benedicto XVI, 2011b).

La convergencia tecnológica hacia una sociedad con valores cristianos o una sociedad del amor, más que en un tono cursi o romántico, está tomado del término que han utilizado los Sumos Pontífices de la Iglesia Católica⁸ desde 1967, al referirse a una sociedad de igualdad en todos los ambientes. Es una sociedad consciente, en la que todos los esfuerzos deben estar centrados en erradicar la indigencia, de dotar a todas las personas de una buena educación, de una mejorada sanidad, de ambientes sostenibles y de desarrollo innovador, donde ningún individuo sea excluido de la participación de una sociedad de colaboración en red (Pérez & Castro, 2009). Esto se ve ya a nivel empresarial donde se da una equivalencia de potenciales a nivel de competencia, donde el obtener mayores ganancias no será el mayor reto, sino mantenerse en un mercado igualitario a través de la colaboración y desarrollando productos necesarios para la humanidad, a través de una armonía empresarial, basada en la cooperación, la inteligencia colaborativa y un cuidado más profundo de la naturaleza y de los recursos naturales (IEuropa, 2007).

⁵ La frase de Albert Einstein, <<nunca pierdan la curiosidad por lo sagrado>>, deja ver un nexo espiritual que tiene la ciencia y la religión.

⁶ La primera vez que se dio a conocer este término fue a través del Papa Pablo VI.

⁷ Declaraciones de Ray Kurzweil, en su video conferencia sobre la Singularidad.

⁸ Desde Pablo VI, pasando por Juan Pablo II, hasta Benedicto XVI.

7. LA NUEVA MIRADA CIENTÍFICO-EVOLUTIVA

Hay algunos científicos que miran el paso de la evolución biológica a la evolución tecnológica, como un proceso espiritual, que refleja la evolución de entidades que adquieren más inteligencia, más conocimiento, más creatividad y belleza. Lo que llevaría a cumplirse el concepto de la existencia de una entidad superior y de una comprensión espiritual mayor, que encamina a la humanidad hacia el conocimiento de eso que las religiones llaman dios (Redes, 2008). Todo esto manifestado desde un punto de vista de las ciencias exactas, sin tener en cuenta todo el desarrollo de la humanidad logrado a través de su comportamiento cultura, social, político, religioso e intelectual.

Según el análisis de varios científicos, el progreso tecnológico se puede volver una especie de ideología mística o religiosa, lo lleva a dos vertientes idealizadas⁹, un que ve que a la tecnología reducir al hombre a mascotas y a su posible exterminio, y otra que ve a los hombre poder ser al fin como dioses e inmortales. Hay factores que serán decisivo en la toma de decisiones actuales, de hacia dónde y hasta dónde se quiere llegar con las futuras tecnologías, que en su mayor parte estarán basadas en inteligencia artificial, a imitación de la inteligencia humana (Technocalyps, 2006).

Por ejemplo, hay quien considera a la exploración espacial¹⁰, la inteligencia artificial, el ciberespacio y la ingeniería genética¹¹ son proyectos de esencia religiosa¹². Esta convergencia metafísica y

⁹ Según Michael Grosso, de la Universidad de Virginia y editor de la revista *Prácticas Filosóficas*, dice que la convergencia de estas dos tendencias se la ha llamado en alguna ocasión *Tecnocalypsis*, que es la unión de una visión apocalíptica y una visión profética y religiosa.

¹⁰ El astronauta católico Buzz Aldrin, segundo en pisar la luna, llevaba una Hostia y Vino consagrados, como viático y antes de abrir la puerta las consumió, siendo este alimento santo el primer alimento consumido en la luna.

¹¹ Algunos incluso, como Richard Seed, físico e investigador, llegan a afirmar que es una carrera para llegar a ser dioses e inmortales. Había declarado que iba a clonar seres humanos.

¹² David Noble, un crítico de historia tecnológica, ciencia y educación, profesor de la Universidad de York, habla de un pequeño estudio de varios documentos de la NASA que hablan de religión, dejando ver el aspecto místico que encierra la tecnología y sus pretensiones divina.

tecnológica ha llevado a pensadores e investigadores a plantearse sobre la necesidad de entender y alcanzar <<la *humildad técnica*>>, que mejore la condición humana a través de la tecnología (Technocalyps, 2006a). El progreso de la técnica, necesariamente debe ir seguido de un desarrollo de la moral y de la ética. Esto debido a que los avances que se consigan deberían ayudar a descubrir la grandeza del hombre, y llevarlo a descubrir a un ser más humano y una realidad más digna que tome parte responsable de este proceso. Sin dejarse llevar por la soberbia y el egoísmo de los logros, sino por planteamientos objetivos y responsables, de acuerdo con el progreso moral y espiritual del hombre (Juan Pablo II, 1979).

8. CONOCIMIENTOS QUE TOMAN GRAN RELEVANCIA

Un tema de mucha importancia en materia tecnológica, es justamente la ética en diferentes materias de conocimiento. De hecho, una de las materias que más ha cobrado relevancia es la bioética, que ha surgido de toda la problemática enmarcada en el ámbito de los avances científicos tecnológicos en la rama biotecnología y en conjunción con los médicos en la rama biomedicina. La bioética cobrará aún mayor importancia, al ser una ética laica y racional, basada en una dimensión moral de la vida humana. Es importante mirar los problemas éticos que se pueden derivar del uso de la tecnología, particularmente sobre los que se relacionan con el cuidado de la integridad física y psicológica de una persona (OBD, 2013). Se debe apelar a la racionalidad humana y tomando en cuenta elementos como: los filosóficos, los culturales, los cognitivos e incluso los religiosos (Iáñez, 2005).

Si se proyecta el pensamiento actual, se puede ver el peligro de un dominio del hombre sobre el medio, que haga que tanto cuerpo, como pensamiento, se vuelvan objetos sometidos y manipulados por la tecnología. Por lo que es necesario crear un sentido de intercambio y colaboración que rija un concepto más amplio de distribución de riqueza, que lleve al hombre a conocer el verdadero sentido de la igualdad y respeto, en todo ámbito: cultural, económico, tecnológico (Juan Pablo II, 1979). De esta manera se podrá edificar una mejor convergencia hacia la Sociedad tecnológica humanitaria. Solamente el empezar a trabajar con cooperación, colaboración pueden dar un sentido de dirección común.



Esta es la dirección que exactamente se está encaminando la civilización tecnológica a través de las Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación. Trabajar uniendo esfuerzos de la humanidad, a través de colaboración en red, para lograr propósito en comunes y aprender lo que realmente significaría llegar a una verdadera singularidad humana¹³ y una verdadera valoración de la vida, que lleve al hombre al camino de conocer la Verdad (Benedicto XVI, 2010a).

9. CONCLUSIONES

Finalmente, es evidente que la transferencia de la fe, apoyada en razonamientos científicos y el uso de la tecnología de forma correcta potencia el desarrollo humano. Para la Iglesia Católica estos son verdaderos hechos, que los demuestra al estar inmersa en el desarrollo de instrumentos tecnológicos que ayuden a los fieles a acercarse más a sus creencias. El uso de herramientas como páginas web católicas, servicios web dedicados a la extensión de la fe católica¹⁴, la confianza puesta en la transmisión multimedia¹⁵, la digitalización de un sin número de ejemplares de la Biblioteca Apostólica Vaticana¹⁶, el desarrollo de herramientas para plataformas móviles y PC's¹⁷, canales de noticias *online*¹⁸, la creación del dominio propio de los católicos¹⁹ y por último su propio portal Web "*www.vatican.va*", brindan la oportunidad de consultar y releer los mensajes que dejan los Sumos Pontífices a toda la comunidad

¹³ La verdadera singularidad humana, que comprende entender que alma, cuerpo y espíritu son uno solo y que pertenecen a un mismo y único ser.

¹⁴ Portales como trimilenio.com que son herramientas para la difusión de las distintas obras de la Iglesia Católica sobretudo en Latinoamérica (Trimilenio, 2013).

¹⁵ El Vaticano ha abierto un canal en youtube.com para la difusión de diferentes mensajes e iniciativas para la comunidad cristiana (The Vatican, 2013).

¹⁶ Digitalización en cooperación con la NASA, utilizando herramientas de software libre, para permitir el acceso a estos textos a todos los públicos (Menor, 2011).

¹⁷ En el portal pope2you.net, se puede encontrar herramientas para utilizar con las redes sociales y otras aplicaciones (Pope2You, 2013).

¹⁸ Como por ejemplo news.va y zenit.org

¹⁹ El dominio .catholic, ha sido propuesto por la Santa Sede, para que todos los sitios webs pertenecientes a una institución católica, sea fácilmente reconocible (ABC, 2012^a).



cristiana, ayudando a profundizar en la oración²⁰, y acercando al creyente y no creyente a un mejor conocimiento de la espiritualidad²¹ cristiana y de su fe.

BIBLIOGRAFÍA

- ABC. (2012). El Primer Mensaje Del Papa En Twitter [en línea]. Edición *online* del Periódico ABC. Madrid.
<<http://www.abc.es/medios-redes/20121212/abci-twitter-papa-benedicto-tuit-201212120936.html>> [Consultado el: 31/01/2013]
- ABC. (2012a). El Vaticano Propone El Dominio .catholic [en línea]. Portal Web Periódico ABC.
<<http://www.abc.es/tecnologia/20121221/abci-vaticano-dominio-catholic-201212212104.html>> [Fecha de consulta: 05/02/13]
- ARTIGAS, M. (2006). Lo Que Deberíamos Saber Sobre Galileo [en línea]. Universidad de Navarra – publicación de Scripta Theologica, Navarra.
<<http://www.unav.es/cryf/loquedeberiamos.html#09>> [Consultado el: 30/01/2013]
- BALLESTEROS, J. (2007). Riesgos Éticos De La Biotecnología En La Era Del Posthumanismo [en línea]. Portal web de Zenit.
<<http://www.zenit.org/article-23339?l=spanish>> [Consultado el: 01/02/2013]
- BALLESTEROS, J. & FERNÁNDEZ, E. (2007). Biotecnología y Posthumanismo (Reseña), Thomson Aranzadi, Madrid, 2007.
- BENEDICTO XVI. (2006). Mensaje de Su Santidad Benedicto XVI Para la XL Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales - Los Medios: Red de Comunicación, Comunión y Cooperación [en línea].

²⁰ La herramienta para móviles ibrevario a través del cual es acercamiento al rezo de la liturgia de las horas ha tenido un gran éxito en los Smartphone.

²¹ Portales como buigle.net o el buscador googlecatólico.com, son una muestra de la gran cantidad de webs pertenecientes a diferentes grupos católicos.

Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20060124_40th-world-communications-day_sp.html> [Consultado el: 02/02/2013]

BENEDICTO XVI. (2009). Mensaje De Su Santidad Benedicto XVI Para la XLIII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales - Nuevas Tecnologías, Nuevas Relaciones. Promover una cultura de respeto, de diálogo, de amistad [en línea]. Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20090124_43rd-world-communications-day_sp.html> [Consultado el: 02/02/2013]

BENEDICTO XVI. (2010). Mensaje Del Santo Padre Benedicto XVI para la XLIV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales - El Sacerdote Y la Pastoral en el Mundo Digital: los Nuevos Medios al Servicio de la Palabra [en línea]. Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20100124_44th-world-communications-day_sp.html> [Consultado el: 02/02/2013]

BENEDICTO XVI. (2010a). Construir La Civilización Del Amor [en línea]. Discurso de Ángelus de Benedicto XVI en plaza San Pedro de Roma. Vatican Channel.

<http://www.youtube.com/watch?v=ebITAscY_4w> [Consultado el: 19/01/13]

BENEDICTO XVI. (2011). Carta Apostólica Porta Fidei [en línea]. Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20111011_porta-fidei_sp.html> [Consultado el: 30/01/13]

BENEDICTO XVI. (2011a). Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI Para la XLV Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales - Verdad, Anuncio y Autenticidad de Vida en la Era Digital [en línea]. Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20110124_45th-world-communications-day_sp.html> [Consultado el: 03/02/2013]

BENEDICTO XVI. (2011b). Discurso de Benedicto XVI en la visita a la Fundación Instituto San José de Madrid. Jornada Mundial de la Juventud Madrid 2011 – Discursos, Homilías y Mensajes. Arzobispado de Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. pp. 99 – 101. ISBN: 978-84-220-1553-6.

BENEDICTO XVI. (2012). Catequesis sobre el Año de la Fe: La fe y la ciencia se complementan en la búsqueda de Dios [en línea]. Audiencia general. Vaticano.

<<http://www.romereports.com/palio/papa-en-la-audiencia-general-la-fe-no-es-ciega-se-complementa-con-la-razon-spanish-8310.html#.UjcewKyHbQM>> [Consultado el: 07/03/2013]

BENEDICTO XVI. (2012a). Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI Para la XLVI Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales - Silencio Y Palabra: Camino de Evangelización [en línea]. Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20120124_46th-world-communications-day_sp.html> [Consultado el: 03/02/2013]

BENEDICTO XVI. (2013). Mensaje del Santo Padre Benedicto XVI Para la XLVII Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales - Redes Sociales: Portales de Verdad y de Fe; Nuevos Espacios para la Evangelización [en línea]. Portal Web del Vaticano.

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/communications/documents/hf_ben-xvi_mes_20130124_47th-world-communications-day_sp.html> [Consultado el: 03/02/2013]

CAÑETE O, JJ. (2011). De La Ciencia A Dios. Una Respuesta Al Ateísmo Científico [en línea]. Arzobispado de Madrid.

<http://www.religionycultura.org/2011/256/RyC256_1.pdf> [Consultado el: 30/01/2013]

COLLADO, S. (2011). La Religión En La Ciencia Contemporánea: Impertinencias E Inspiración. Grupo Ciencia, Razón y Fe (CFYF) - Universidad de Navarra, Navarra, 2011.

EL COMERCIO. (2010). Internet Puede Aumentar La Soledad De Los Jóvenes, Aseguró El Papa Benedicto XVI. Portal web del periódico El Comercio de Perú.

<<http://elcomercio.pe/tecnologia/668379/noticia-internet-puede->

aumentar-soledad-jovenes-aseguro-papa-benedicto-xvi>. [Consultado el: 05/02/2013]

EL PAÍS. (1992). Juan Pablo II Rehabilita Hoy a Galileo [en línea]. Edición *online* del Periódico El País. Madrid. <http://elpais.com/diario/1992/10/31/sociedad/720486009_850215.html> [Consultado el: 30/01/2013]

GERARD, J. (1999). Galileo Galilei [en línea]. Portal Web de la Enciclopedia Católica. <<http://ec.aciprensa.com/g/galileo-imagen.htm#top>> [Consultado el: 07/03/2013]

IAÑEZ, E. (2005). Introducción a la Bioética [en línea]. Instituto de Biotecnología. Universidad de Granada. España. <<http://www.ugr.es/~eianez/Biotecnologia/bioetica.htm>> [Consultado el: 24/01/13]

IEUROPA. (2007). La Empresa: La Sociedad De La Inteligencia Y Del Conocimiento [en línea]. I-Europa (de Telefónica). <<http://blogs.creamoselfuturo.com/industria-y-servicios/2007/11/16/la-empresa-y-la-sociedad-de-la-inteligencia-y-del-conocimiento/>> [Consultado el: 17/01/13]

JUAN PABLO II. (1979). Redemptor Hominis. Carta Encíclica sobre la Redención del Hombre. Vaticano. pp. 42 – 54.

JUAN PABLO II. (1998). Fides Et Ratio. Encíclica sobre las Relaciones entre Fe y Razón, Librería Editrice Vaticana, Vaticano, 1998.

NUEVO HERALD. (2013). El Mundo Virtual En Las Redes Sociales Es Real [en línea]. Portal Web periódico El Nuevo Herald, Vaticano. <<http://www.elnuevoherald.com/2013/01/24/1391410/papa-el-mundo-virtual-en-redes.html>> [Consultado el: 05/02/2013]

MENOR, D. (2011). La Nasa Entra En El Vaticano [en línea]. Portal Web Periódico La Razón. <http://www.larazon.es/detalle_hemeroteca/noticias/LA_RAZON_415250/2136-la-nasa-entra-en-el-vaticano> [Fecha de consulta: 05/02/13]

OAV. (2013). Observatorio Astronómico Vaticano [en línea]. Estado de la Ciudad del Vaticano. <<http://www.vaticanobservatory.org/> y

http://www.vaticanstate.va/ES/Otras_Instituciones/Observatorio_astronomico_vaticano.htm> [Consultado el: 01/02/2013]

OBD. (2013). Observatorio de Bioética y Derecho [en línea]. Universitat de Barcelona. Observatori De Bioética I Dret.

<http://www.pcb.uab.edu/bioeticaidret/index.php?lang=es_ES> [Consultado el: 23/01/13]

PÉREZ P, L. & CASTRO C, C. (2009). Informe sobre Juventud, Innovación y Sociedad del Conocimiento en Iberoamérica. Organización Iberoamericana De Juventud. Organización Iberoamericana De Juventud. Madrid. pp. 63. SE-6219-2009.

PIATTINI V, M. (2009). Pasado, Presente y Futuro de la Fabricación de Software. Lección inaugural del solemne acto de apertura del curso 2009/2010 de la Universidad de Castilla - La Mancha. pp. 5 - 38. España: 2009.

POPE2YOU. (2013). Aplicaciones Para Web Y Para Móviles [en línea]. Portal Web Pope2you.

<http://www.pope2you.net/index.php?id_testi=45> [Fecha de consulta: 05/02/13]

POSTMAN, N. (2000). Technology is not Substitute for Human Values [en línea]. <http://www.youtube.com/watch?v=JovJr_LmAP8> [Consultado el: 31/01/2013]

REDES. (2008). El Futuro: La Fusión Del Alma Y La Tecnología [en línea]. Programa Redes para la Ciencia - Capítulo 10. <<http://www.redesparalaciencia.com/80/redes/redes-10-el-futuro-la-fusion-del-alma-y-la-tecnologia>> [Consultado el: 18/01/13]

SPADARO, A (S.J). (2011). Vatican Publication Rehabilitate Hackers [en línea]. Portal Web de Techworld.

<http://www.techworld.com.au/article/382267/vatican_publication_rehabilitates_hackers/> [Consultado el: 05/02/2013]

TECHNOCALYPS. (2006). El Perfeccionamiento Humano - Preparando La Singularidad [en línea]. History Channel - Technocalyps.

<<http://www.youtube.com/watch?v=hczXutYFkQQ>> [Consultado el: 18/01/13]



- TECHNOCALYPS. (2006a). El Mesías Digital History Channel – Technocalyps [en línea]. History Channel - Technocalyps. <<http://www.youtube.com/watch?v=Rtma9cu524Q>> [Consultado el: 23/01/13]
- THE VATICAN. (2013). Canal YouTube del Vaticano [en línea]. Vatican Channel. <<http://www.youtube.com/vatican?hl=en-GB&gl=GB>> [Fecha de consulta: 05/02/13]
- TRIMILENIO. (2013). Servicios Web Para La Iglesia [en línea]. Portal Web Trimilenio. <<http://trimilenio.com/trimilenio/que-es-trimilenio#.UQvfQaycDnE>> [Fecha de consulta: 05/02/13]

Educación eLearning. Calidad y eficacia educativa para la sociedad del S. XXI

eLearning. Educational quality and efficiency for the XXI century

Juan Carlos FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
Bureau Veritas Centro Universitario
jfernandr@nebrija.es

RESUMEN

En el presente artículo se analiza la viabilidad y posible idoneidad de la educación eLearning como una alternativa real a las exigencias de la sociedad del siglo XXI. Se analiza la definición y características de este tipo de educación, su efectividad y sus diferencias con la educación más tradicional o cara a cara. De igual forma, se estudiarán las distintas orientaciones para evaluar la calidad proporcionada por este tipo de educación. Se concluye que el eLearning puede ser una opción válida con la que podemos hacer frente a las distintas demandas educativas de la sociedad globalizada en la que nos encontramos.

PALABRAS CLAVE

eLearning, calidad, efectividad, diseño pedagógico.

ABSTRACT

The viability and posible suitability of eLearning as a real alternative to the requirements in the 21st century society are analyzed in this article. The definition and characteristics of this kind of education, its differences of education, its efficacy and its differences with the traditional or face to face education are analyced. At same time, differents aspects for evaluating the quality of this kind of learning are studied. It is resolved that eLearning can be a good option for facing different educative requests in the current global society.

KEY WORDS

eLearning, quality, efficay, pedagogical design.

1. INTRODUCCIÓN

De una forma clara, el desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación (TIC) junto con el ascenso del uso de internet han favorecido el desarrollo y posterior evolución de la metodología eLearning. Cuando se hace alusión a eLearning, nos estamos refiriendo a una realidad más compleja que el simple visionado de un curso a través del ordenador, estamos uniendo las TIC a elementos de aprendizaje y recursos pedagógicos muy elaborados. No debemos confundir eLearning con un curso en línea o con conceptos como campus virtual, elementos que forman parte del eLearning pero no lo definen por sí solos.

Los procesos de aprendizaje son una de las dimensiones básicas en el desarrollo de las personas, como una parte importante de la evolución del proceso educativo. El aprendizaje cumple una función básica en la obtención de conocimientos, habilidades y destrezas. Dentro de la sociedad en la que nos encontramos, el aprendizaje no puede ser ajeno a las nuevas tecnologías y a la evolución constante en la que estamos inmersos, en este contexto, el eLearning como forma más actual de la educación a distancia, se configura como la alternativa educativa que va a poder facilitar el acceso a la educación a una gran parte de la población, con independencia donde esta se encuentre (Fernández, Rainer y Miralles, 2012).

La posibilidad, ya firmemente consolidada en nuestros días, de integrar las TIC (Tecnologías de la Comunicación y la Información) a la educación, no sólo proporciona mayor probabilidad de acercar el conocimiento a un mayor número de lugares y personas salvando enormes distancias; ha supuesto de forma cierta una innovación en el aprendizaje y por tanto en la educación. Siendo mayor el abanico de posibilidades, el aprendizaje se ha visto de alguna forma modificado cuando lo comparamos con la enseñanza presencial. El ejercicio educativo, también la propia educación, han sufrido un cambio, debido precisamente a que el uso de las TIC ofrece distintas posibilidades que realmente no encontrábamos en lo que podemos denominar educación clásica.

Desde la más básica definición, aquella en la que traducimos el término inglés al castellano, como es aquella en la que podemos

afirmar que eLearning es aprendizaje electrónico o aprendizaje a través de medios electrónicos, encontramos otras más complejas, elaboradas y por tanto más ajustadas, así Ruiz, Mintzer y Leipzig (2006) definen el eLearning como "el uso de tecnologías en internet para mejorar el conocimiento y el rendimiento, ofreciendo a los alumnos el control sobre el contenido, secuencia de aprendizaje, ritmo de aprendizaje, tiempo y a menudo los medios de comunicación que les permite adaptar sus experiencias para satisfacer sus objetivos de aprendizaje y personales". Para Thomas (citado por González, Izaurralde, Marzo y Rubio, 2012) se puede entender por eLearning "una aplicación que trata de enseñar al alumno usando una simulación interactiva de una situación real".

García-Peñalvo (2008), en su concepción de eLearning conjuga el concepto de calidad del propio proceso de enseñanza y aprendizaje:

"Orientado a la adquisición de una serie de competencias y destrezas por parte del estudiante, caracterizado por el uso de tecnologías basadas en web, la secuenciación de unos contenidos estructurados según unas estrategias preestablecidas a la vez que flexibles, la interacción con la red de estudiantes y tutores y unos mecanismos adecuados de evaluación, tanto del aprendizaje resultante como de la intervención formativa en su conjunto, en un ambiente de trabajo colaborativo de presencialidad diferida en espacio y tiempo, y enriqueciendo por un conjunto de servicios de valor añadido que la tecnología puede aportar para lograr la máxima interacción, garantizando así la más alta calidad en el proceso enseñanza-aprendizaje."

Esta forma de aprendizaje, no se trata de un cambio en aras a la adaptación a los nuevos tiempos y a las modernas tecnologías de nuestra era, es una respuesta a la metamorfosis resultado de la era digital, metamorfosis que ha introducido nuevas formas de interacción, conocimiento y aprendizaje. Todo ello junto a la necesidad de formación de las personas que participan en la sociedad (Morales, 2011).

El desarrollo del eLearning hoy en día es creciente y su aplicación se ha extendido a las más diversas áreas de conocimiento, por ejemplo la ingeniería (Fernández, Rainer y Miralles, 2013), medicina (Sánchez-Villalobos, Andreu, Alcaraz, Achel y Alcaraz, 2011), geología (Ortiz, de Torres, Martín-Sánchez y Arribas, 2012), comercio internacional (Rodríguez, Jurado, Fernández y Lozano, 2013) o por supuesto a la formación corporativa (Yunda-Álvarez, 2011).

2. EFICACIA DEL E-LEARNING

Es complicado encontrar bibliografía en la cual se puedan encontrar datos que evalúen la eficacia solo de la educación tipo e-learning. La mayoría de los estudios hace referencia a educación a distancia de forma general, por lo que habrá que analizar cada una de ellas para comprobar el método de enseñanza, a pesar de todo, no es menos cierto que en los últimos años el e-learning es la forma de enseñanza a distancia predominante.

Es necesario comentar que tradicionalmente se ha evaluado la efectividad de la enseñanza a distancia comparándola casi exclusivamente con la enseñanza de tipo presencial.

Means, Toyama, Murphy, Bakia y Jones (2009), realizaron una revisión que se extiende desde 1996 a 2008, seleccionando los estudios que contraponían aprendizaje que denominaron "en línea" en contraste con el aprendizaje presencial. Del metaanálisis realizado por los autores se concluyó que los alumnos que realizaron aprendizaje en línea obtuvieron, como promedio, mejores resultados que los estudiantes que recibieron aprendizaje de tipo presencial. Bernard y cols. (2004), obtuvieron una leve diferencia significativa a favor de la enseñanza a distancia cuando los estudios se realizan con una metodología asincrónica, uno de los principales componentes de la educación e-learning. De igual forma, también se destacó la importancia de los diseños pedagógicos en los cuales están basados los cursos, por encima de las herramientas tecnológicas utilizadas y de la modalidad de aprendizaje.

Estos trabajos y otros muchos realizados muestran la efectividad de la formación a distancia y e-learning. No se puede negar la existencia de una gran cantidad de estudios en el sentido contrario, pero son más numerosos los estudios a favor de la educación a distancia y los estudios que muestran que no existen diferencias significativas entre los formatos presenciales y a distancia. Por todo ello no se deben realizar afirmaciones dogmáticas en cuanto a que exclusivamente se pueden adquirir aprendizajes de calidad mediante la enseñanza presencial o "cara a cara", o afirmar con toda la rotundidad que solo los cursos con sistemas digitales son superiores en el aprendizaje de los alumnos (García Aretio y Ruiz, 2010).

Podemos deducir con alto grado de probabilidad, y a través del análisis de la bibliografía existente, que la eficacia del proceso educativo no está en la modalidad en la que se imparte el aprendizaje, sino en los planteamientos pedagógicos en los que se basan el proyecto, afectando el planteamiento pedagógico a todos los aspectos del e-learning, ya que incluso para realizar un uso didáctico de las herramientas de comunicación propias de esta modalidad de aprendizaje (foros, correo electrónico, etc.) la dimensión pedagógica es sin duda la variable más importante (Rodríguez-Hoyos, 2010). Para García Aretio (2010), el resultado obtenido por los estudiantes depende más de los diseños pedagógicos utilizados en las proyectos de formación que de los recursos utilizados en el aprendizaje, los diseños rigurosos, ya sean en el formato presencial o en formatos que podemos denominar electrónicos, no se encuentran resultados estadísticamente significativos, siendo el aprendizaje resultado pues de los diseños y del método pedagógico utilizado y no el fruto de la presente tecnología.

El e-learning como ya se ha comentado es algo más que la integración de las TIC, la clave se encuentra en el uso e integración didáctico-organizativa de las mismas. Considerar las oportunidades que para la educación puedan tener dichas herramientas es un esfuerzo y un compromiso que es necesario adoptar. El estudiante, junto al profesor, en torno a un trabajo colaborativo y con el aprovechamiento de las posibilidades tecnológicas disponibles pueden conformar una red educativa que nunca pierda el referente de la sociedad ni el referente del ciudadano que demanda aprendizajes, así como del modelo educativo que se pretende conseguir (Trujillo e Hinojo, 2010).

La relevancia del e-learning para la formación y el aprendizaje, no se encuentra en su dimensión técnica, sino más bien en el control y en la significación de una serie de variables, como son la forma de presentación de los contenidos, el papel del docente y los estudiantes, las distintas herramientas de comunicación, tanto sincrónicas y asincrónicas que se utilicen, y su forma de materialización en el acto didáctico, las estrategias didácticas que se movilicen, la atención a los aspectos organizativos y las e-actividades que pongamos en funcionamiento (Cabero, 2006).

A modo de resumen (García-Aretio y Varela, 2010), la educación a distancia ha demostrado, tras una exitosa y larga trayectoria a nivel mundial, su alto grado de validez y eficacia así como el logro de una elevada satisfacción por parte de los discentes, alcanzando niveles de

resultados similares y en ocasiones incluso superiores a los de la presencial. No podemos dejar de señalar aquí el profundo cambio de mentalidad experimentado por los antaño “objetores de conciencia” de la enseñanza a distancia que hoy comparten el entusiasmo de quienes siempre apostamos por esta modalidad.

Es indudable que apoyada en los diseños pedagógicos adecuados el e-learning goza de la misma efectividad que puede poseer la enseñanza cara a cara. Si a ello le unimos, la facilidad de acceso, su gran flexibilidad, el ahorro de costes, la posibilidad de personalización de los contenidos y su posibilidad de actualización inmediata, la posibilidad real de favorecer la autonomía del estudiante, la formación grupal y colaborativa o una lógica deslocalización del conocimiento, son variables superiores a los posibles inconvenientes de esta forma de aprendizaje.

Igualmente, esta forma de aprendizaje (ya no la podemos calificar como nueva forma de aprendizaje) ha configurado un nuevo espacio de relación entre los docentes y los alumnos, así como entre los propios alumnos (Cabero y Gisbert, 2005). Estos nuevos espacios de formación suponen igualmente la aparición de nuevos roles docentes a asumir, no solo por parte del profesor, también por el equipo docente que se implica en un proyecto formativo a través de internet. Todos los docentes podrán considerarse variables determinantes para que se garantice la eficacia y la calidad del proceso de formación que se inicie a través de la red (Llorente, 2006).

3. CALIDAD DEL E-LEARNING

Para Dondi, Moretti y Nascimbeni (2006), no existe una definición sencilla en cuanto a la calidad en e-learning, además, cualquier definición que queramos considerar tiene el peligro de limitar la visión de lo que la calidad significa en un contexto particular. Los citados autores plantean que la calidad en e-learning debería englobar al menos tres dimensiones: recursos de aprendizaje, procesos de aprendizaje y contexto de aprendizaje. En cuanto a los recursos de aprendizaje, se incluye el personal de apoyo, el profesorado, los distintos materiales de aprendizaje y las infraestructuras de aprendizaje. En los procesos de aprendizaje se hace referencia a los procesos de diagnóstico de necesidades, diseño de aprendizaje, reclutamiento, evaluación y desarrollo tanto de los alumnos como de la propia acción formativa. En último lugar, el contexto de aprendizaje se refiere al contexto institu-

cional, cultural, al ambiente de aprendizaje, los valores, así como a los aspectos financieros y legales (Marcelo, 2011).

Tradicionalmente se ha hablado de dos tendencias para evaluar la calidad de las instituciones y de los proyectos que utilizan eLearning como sistema formativo, el objetivo es la búsqueda de indicadores específicos que den una respuesta a las cuestiones que se plantea la evaluación de la calidad de la formación eLearning, indicadores que han de ir más allá de las calificaciones obtenidas por los alumnos. Esas dos tendencias se concretan en dos diferentes enfoques (Rubio, 2003):

1.- Enfoque parcial. Este enfoque que se centra principalmente en alguno de los siguientes aspectos: la actividad formativa, los materiales de formación, plataformas tecnológicas, la relación coste/beneficio.

- 1.1 La actividad formativa: proceso que se orienta a evaluar una acción formativa concreta, su finalidad se orienta a la evaluación del nivel de cumplimiento de los fines u objetivos educacionales propuestos, mejora de la propia acción de formación y la determinación del retorno de la inversión realizada.
- 1.2 Los materiales de formación: las perspectivas se centran en evaluar varias funciones del material, como son evaluar sus necesidades, el proceso, el propio producto y los resultados. Existen varias iniciativas para realizar medidas estándar de calidad para la evaluación de materiales tecnológicos educativos, además de propuestas más flexibles para identificar una serie de criterios en los que sea el usuario o el evaluador los que determinen el peso de dichos criterios y la pertinencia de su ausencia o de su presencia.
Una de las críticas más fundadas sobre la evaluación del software educativo es la baja fiabilidad y validez de los instrumentos diseñados para tal propósito y la necesidad de establecer estándares de calidad que de una forma simplista se puedan comprobar en una lista de control, en vez de con un análisis más exhaustivo por parte de varios evaluadores.
- 1.3 Plataformas tecnológicas: evaluación orientada a la calidad del entorno o campus virtual en el cual se desarrolla la acción formativa. Para determinar la calidad del campus se debe de poder establecer que éste sea estable y fiable, tole-

rante a fallos, estándar en implementación de contenidos y recursos tecnológicos, ágil y flexible; y debe de ser actual e intuitivo facilitando la interacción con los estudiantes. En este punto es importante consensuar y establecer criterios a nivel internacional con el establecimiento de estándares para la acreditación de su calidad.

La relación coste/beneficio o evaluación financiera: evaluación complicada ya que es complicado determinar los beneficios conseguidos más allá del valor positivo obtenido, existiendo otros beneficios intangibles difíciles de cuantificar, como la satisfacción de los usuarios.

2.- Enfoque global. Evaluación en la que se tiene presente la totalidad de los elementos de un curso de formación en aras a establecer líneas y criterios para evaluar y gestionar la calidad. Es un enfoque en el que se diferencian dos tendencias:

2.1. Los sistemas de evaluación centrados en modelos y/o normas de calidad estándar: suponen una estrategia organizativa y metodológica de gestión que hace partícipes a todos los integrantes con el fin fundamental de mejorar de forma continua la eficacia, la eficiencia y la funcionalidad.

Sin duda, una de las herramientas más extendidas es la implantación de normas ISO, junto a ellas también hay que destacar los modelos de evaluación propios de la TQM (Total Quality Management). Estas normas son herramientas de evaluación de uso muy extendido en el mundo empresarial y que se están adaptando a los contextos de educación virtual.

2.2. Los sistemas que se basan en la práctica del denominado benchmarking. Por este término se entiende el proceso que posibilita a una organización compararse con otra que tiene comprobados resultados de calidad con el propósito de imitar a dicha organización. Dentro del campo del eLearning el benchmarking oferta herramientas e indicaciones para la mejora de la calidad a partir principalmente de comparaciones, observaciones y cooperación basada en prácticas correctas. En esta línea se encuentran las "Guidelines for Electronically Offered Degree and Certificate Programs" del Council of Regional Accredited Comissions de los Estados Unidos o el proyecto Benvic "Benchamarking of Virtual Campuses" de la Unión Europea.

La evaluación de calidad a través del benchmarking se encuentra compuesta de forma generalizada, por un proceso de autoevaluación y comparación de las instituciones que llevan a cabo lo que se considera buenas prácticas, bien sean casos reales o definiciones teóricas establecidas por expertos.

Uno de los estándares diseñados específicamente para educación es la UNE-EN ISO/IEC 19796:2010, "Tecnología de la información. Enseñanza, educación y formación. Gestión, aseguramiento y métricas de la calidad"., publicada en España por AENOR. Es una norma para describir, analizar, comparar y conformar aproximaciones de gestión y aseguramiento de la calidad en la formación virtual. Siguiendo la propia norma en su apartado de objeto y campo de aplicación "proporciona un marco común para describir, especificar y entender propiedades, características y medidas críticas de la calidad. El Marco de Referencia para la Descripción de Propuestas de Calidad (MRDPC) es un modelo de proceso elaborado y detallado. Este trabajo de normalización armoniza conceptos, especificaciones, términos y definiciones existentes para aprendizaje, educación y formación".

Más importante para nuestro entorno es la norma UNE 66181:2012, esta norma es un estándar específico para el eLearning. Se trata del primer estándar, de carácter voluntario, sobre la calidad de la formación virtual, esta versión de 2012 mejora la anterior versión que databa de 2010 basándose en la experiencia ofrecida por el sector.

La UNE 66181:2008 es la normativa de referencia en España para la calidad de la formación virtual. La norma se caracteriza por los siguientes aspectos (Gea, Laredo, Suárez. y Soldado, 2010):

- Accesibilidad: "condición que deben cumplir los entornos, productos y servicios para que sean comprensibles, utilizables y practicables por todas las personas".
- Empleabilidad: "capacidad de un individuo para integrarse en el mercado laboral o mejorar su condición laboral actual".
- Facilidad de asimilación: "capacidad de la acción formativa virtual para estimular al usuario con el fin de entender los contenidos y favorecer el aprendizaje".
- Interactividad: "capacidad de relacionarse dinámicamente con los usuarios y con los contenidos de la formación virtual".

- Nivel de reutilización: capacidad para “poder ser adaptada a otras necesidades formativas y a otras ramas del saber”.
- Tutoría: acciones “dirigidas a motivar, asesorar, resolver dudas, supervisar y proporcionar orientación a los alumnos, encaminadas a optimizar el aprendizaje”.

Esta norma especifica las directrices a seguir para identificar cuáles son las características que definen la calidad de la formación virtual en relación con clientes potenciales o compradores. Para los distintos sectores la norma establece una serie de objetivos:

1. Para los compradores: Servir como guía de identificación de las características de las acciones formativas virtuales, para poder seleccionar de manera más idónea el producto según sus necesidades.
2. Para los suministradores: Mejorar la oferta formativa adecuándola a las necesidades y expectativas del cliente y con ello aumentar su satisfacción.
3. Para el mercado: Reducir el diferencial entre las expectativas de los clientes y su nivel de satisfacción y Aumentar la fiabilidad y credibilidad en el consumidor proporcionando productos garantizados.

La norma UNE 66181:2012 permite a los suministradores de formación virtual identificar la calidad de su oferta de una forma clara y reconocida, además de mejorar la comercialización de su curso virtual. A los alumnos y clientes, la normativa les va a permitir seleccionar la oferta formativa que mejor se adapte a sus expectativas y necesidades.

Silvio (2006) propuso para lograr una alta calidad en la educación virtual, la integración de tres dimensiones de la educación que no siempre se desarrollan al mismo nivel ni en la misma proporción. Dichas dimensiones son:

1. Calidad o conformación de las características de un objeto, con una norma, criterio o patrón.
2. Equidad o grado en el que una oferta educativa puede ofrecer igualdad de oportunidades de acceso a toda la población demandante.



3. Pertinencia o adecuación de la educación al contexto social en el cual se desempeña la persona, tanto en el ámbito grupal, como en el organizacional, comunitario y social.

El autor propone un modelo en el que los indicadores de calidad, equidad y pertinencia se adapten a las situaciones pedagógicas particulares, pero procurando que la formación en las distintas situaciones sea equivalente en los tres indicadores.

Tello (2010), propuso un modelo particular de evaluación de la calidad de los programas formativos virtuales, basándose en modelos experimentales que consideran tanto el diseño como la implementación y los resultados de los mismos. El análisis de cada uno de los componentes del modelo comenzará por el nivel de diseño, seguido por la Implementación y por último, el de resultados.

- a. Diseño: donde se consideran las necesidades de formación, la propuesta de idea o propuesta del plan de formación y una vez que estén concretados los cursos se entra en la propia fase de diseño.
- b. Ejecución o implementación: si la evaluación del diseño del curso es positiva se puede aplicar el curso de formación, en caso contrario se deben analizar las posibles causas y llevar a cabo la modificación de los aspectos mejorables desde la perspectiva de los expertos. Si la formación se lleva a cabo se ha de realizar una evaluación continua del curso, con ello se logrará un seguimiento individualizado de los alumnos y una personalización de la educación.
- c. Resultados: una vez concluida la acción formativa se hace un balance de los aspectos a favor y en contra en el desarrollo. Se evalúa la reacción o grado de satisfacción de los usuarios, el aprendizaje o grado en que cambian y mejoran los conocimientos, destrezas y actitudes de los alumnos que han seguido el curso y por último la transferencia o aplicabilidad del curso a la realidad, es decir, el grado en que los conocimientos adquiridos por los estudiantes durante la realización del curso son aplicados a la realidad.

La autora evaluó instrumentos particulares para la medición del modelo y a través de ellos recabó información de 15 asignaturas de grado, posgrado y formación continua, encontrando algunas relaciones estadísticamente significativas. Así, encontró cuanto mayor es la

satisfacción de los alumnos con el curso mayor es el aprendizaje que se lleva a cabo y mayores son las expectativas de transferencia a la realidad de los conocimientos y destrezas adquiridas por los estudiantes, se sugiere además que el modelo ideal va más allá del terreno puramente organizativo, otorgando gran importancia al contacto directo entre alumno y profesor.

La valoración de los alumnos, también puede ser importante como criterio de calidad. Marcelo (2011) con una amplia muestra de 2.315 sujetos y con un estudio realizado a lo largo de tres años, encontraron un alto grado de satisfacción de los alumnos con la formación recibida, a pesar de ello el autor propone complementar los datos cuantitativos obtenidos con datos cualitativos.

4. DISCUSIÓN

El e-learning, parece en condiciones de poder tomar las riendas de las exigencias que nos impone nuestro tiempo, las evidentes ventajas en cuanto a ritmo de aprendizaje, la posibilidad de acceder desde casi cualquier lugar y sus garantías de calidad en cuanto a resultados, hacen que esta forma de aprendizaje se considere como una alternativa válida como educación para el siglo XXI.

La creciente popularización de la tecnología en nuestra sociedad, la gran evolución cualitativa de la web y de las TIC, y lo que no es menos importante, la rotura de lo que podemos llamar "tradicionalismo" en la educación hacen que el eLearning de un paso decisivo hacia una consolidación de esta educación.

Es altamente recomendable para lograr desarrollar una formación e-learning exitosa, lograr que los contenidos y la metodología de aprendizaje sean de un interés real para los alumnos, de esa forma se logrará evitar la deserción de los estudiantes virtuales.

Pero no solo es importante lograr calidad en los contenidos. Es importante que la comunidad educativa eLearning tome necesaria conciencia de la importancia y hasta de la necesidad de realizar una evaluación de la calidad de la formación ofrecida.

La modalidad de formación eLearning se ha extendido y diversificado en todo tipo de ambientes, dicho crecimiento e implementación



necesitan controles de calidad y las oportunas acreditaciones derivadas de dicho control, protegiendo y velando de esa forma por los usuarios de este tipo de formación.

5. BIBLIOGRAFÍA

AENOR (2010). *Tecnología de la información. Enseñanza, educación y formación. Gestión, aseguramiento y métricas de la calidad*. UNE-EN ISO/IEC 19796:2010. Madrid: AENOR.

AENOR (2012). *Gestión de la calidad. Calidad de la formación virtual*. UNE 66181: 2012. AENOR: Madrid.

BERNARD, R.M., ABRAMI, P.C., LOU, Y., BOROKHOVSKI, E., WADE, A, WOZNEY, L., ANDREW, P., Fiset, M. y HUANG, B. (2004) How does distance education compare with classroom instruction? A meta-analysis of the empirical literature. *Review of Educational Research*, 74 (3), 379-439.

CABERO, J. (2006). Bases pedagógicas del eLearning. *Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento*, (3) 1, 1-10.

CABERO, J. y GISBERT, M. (2005). *La formación en Internet. Guía para el diseño de materiales formativos*. Sevilla, MAD.

DONDI, C., MORETTI, M. Y NASCIMBENI, F. (2006). Quality of E-learning: Negotiating a Strategy, Implementing a Policy. En U.-D. ehlers & J. Pawlowski (Eds.). *Handbook on Quality and Standardisation in E-Learning* (pp. 31-50). Berlin: Springer

FERNÁNDEZ, J.C., RAINER, J.J. y MIRALLES, F. (2012). *Aportaciones al diseño pedagógico de entornos tecnológicos eLearning*. Madrid: Lulú.

FERNÁNDEZ, J.C., RAINER, J.J. y MIRALLES, F. (2013). Engineering Education through eLearning technology in Spain. *The International Journal of Interactive Multimedia and Artificial Intelligence*, (2) 1, 46-51

- GARCÍA ARETIO, L. (2010). ¿Se sigue dudando de la educación a distancia? *REOP*, (21) 2, 240-250.
- GARCÍA ARETIO, L. y RUIZ, M (2010). La eficacia en la educación a distancia: ¿Un problema resuelto?. *Teoría de la Educación*, 22, 141-162.
- GARCÍA ARETIO, L. y VARELA, S. (2010). La educación superior a distancia en España. En C. Rama y J. Pardo (Eds). *La educación superior a distancia: Miradas diversas desde Iberoamérica* (pp. 92-105). Madrid: VirtualEduca.
- GARCÍA-PEÑALVO, F.J. (2008). *Advances in e-Learning: Experiences and methodologies*. Hershey, PA, USA: Information Science Reference (formerly Idea Group Reference).
- GEA, M., LAREDO, M. G., SUÁREZ, M. J. y SOLDADO, R. M. (2010). *Revisión de estándares y buenas prácticas en el desarrollo de acciones formativas no presenciales*. Recuperado el 20-04-2013. <http://tecnologiaedu.us.es/mec2011/htm/mas/7/71/15.pdf>.
- GONZÁLEZ, C.J., IZAURRALDE, M.P., MARZO, L.G. y RUBIO, D.M. (2012). *Experiencia de la Aplicación de Aprendizaje Activo en un Marco Universidad y Empresa*. Recuperado el 25-09-2013. http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/18988/Documento_completo.pdf?sequence=1.
- LLORENTE, M.C. (2006). El tutor en e-Learning: aspectos a tener en cuenta. *EduTec. Revista Electrónica de Tecnología Educativa*, 20, 1-24.
- MARCELO, C. (2011). e-Learning en la formación para el empleo: ¿qué opinan los usuarios?. *Revista de Educación*. Recuperado el 14-06-2013 de <http://dide.minedu.gob.pe/xmlui/handle/123456789/1017>
- MEANS, B., TOYAMA, Y., MURPHY, R., BAKIA, M. y JONES, K. (2009). *Evaluation of evidence based practices in on line learning: A meta analysis and review of o line learning studies*. Washington, United States Department of Education. Recuperado el 20-10-2009 de <http://www2.ed.gov/rschstat/eval/evidence-based-practices/finalreport.pdf>.



- MORALES, E.M. (2011). *Gestión del conocimientos en sistemas e-Learning, basado en objetos de aprendizaje, cualitativa y pedagógicamente definidos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- ORTIZ, J.E., DE TORRES, T., MARTÍN-SÁNCHEZ, D. Y ARRIBAS, I. (2012). Mejora de la enseñanza de la geología mediante eLearning. *Relada*, 6 (2), 117-125.
- RODRÍGUEZ, C. M. L., JURADO, A. C. C., FERNÁNDEZ, R. M. G. Y LOZANO, J. L. S. (2013). *Comercio internacional: B-learning & E-learning*. En Taller de Innovación Docente: Santander, del 5 al 7 de junio de 2013: XV Reunión de Economía Mundial (pp. 27-35).
- RODRÍGUEZ-HOYOS, C. (2010). Una mirada didáctica a las herramientas de comunicación de las plataformas de educación virtual. *Revista DIM: Didáctica, Innovación y Multimedia*, 18, 1-12.
- RUBIO, M.J. (2003). Enfoques y modelos de evaluación del e-learning. *RELIEVE. Revista Electrónica de Investigación y Evaluación Educativa*. (9) 2, Recuperado el 10/09/2012. http://www.uv.es/RELIEVE/v9n2/RELIEVEv9n2_1.htm.
- RUIZ, J., MINTZER, M. y LEIPZIG, R. (2006). The impact of e-learning in the medical education. *Academic Medicine*, 81, 207-212.
- SÁNCHEZ-VILLALOBOS, J.M., ANDREU, M., ALCARAZ-SAURA, M., ACHEL, G.D. Y ALCARAZ, M. (2011). *Tele-enseñanza a través de internet: la protección radiológica en ciencias de la salud*. Recuperado el 19-05-2013 de <http://hdl.handle.net/10317/2141>
- SILVIO, J. (2006). Hacia una educación virtual de calidad, pero con equidad y pertinencia. *Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento*, (3) 1, 1-14.
- TELLO, I. (2010). Modelo de evaluación de la calidad de cursos formativos impartidos a través de internet. *RIED*, (13) 1, 209-240.
- TRUJILLO, J.M. e HINOJO, F.J. (2010). Apropiación de recursos y estrategias 2.0 para la innovación educativa en la docencia universitaria. *Enseñanza & Teaching: Revista Interuniversitaria de Didáctica*, (28) 2, 61-77.



YUNDA-ÁLVAREZ, R. (2011). *Capacitación virtual. Uso de eLearning para la formación de los trabajadores en las organizaciones*. Recuperado el 21-06-2013 de <http://hdl.handle.net/10818/2706>

Razones para la presencia de la cláusula “Non embarrassment” en los contratos de compraventa de Empresas y su correlación con la participación del Equipo Directivo de la empresa objetivo como Comprador (MBO).

Reasons for the presence of Non Embarrasment Clause in corporates sales and purchase contracts and its correlation with the participation of the Management Team also as a purchaser

José Manuel NOVAS PÉREZ

Doctorando en Ciencias Empresariales
Nebrija Universidad
jmnovas@telefonica.net

Dr. Ignacio LÓPEZ DOMÍNGUEZ

Director del Centro de Investigación Financiera
Nebrija Universidad
ilopezd@nebrija.es

RESUMEN

El proceso de formación del valor de una empresa para su compraventa simultanea valoración, negociación y contratación. Participan "comprador", "vendedor" y colaboradores en un ambiente competitivo y de escasez de transparencia, en el que hay opciones adicionales de conflicto de intereses si el Equipo Directivo – MBO - participa también como comprador. El proceso culmina en una magnitud evolutiva, sujeta a ajustes en función de circunstancias acordadas. Entre dichos posibles ajustes puede figurar una compensación adicional al vendedor –NEC- en función de la plusvalía que se genere en el caso de una reventa de la empresa cercana en el tiempo. Este ajuste NEC sugiere valoración incorrecta, quizás motivada por MBO. Se formula la hipótesis de que en los casos de compraventa en que NEC está presente se trata en su mayor parte de MBO. Los ámbitos material, territorial y temporal de la investigación consideran la compraventa de empresas en territorio Español entre 1999 y 2009. Se configura y utiliza una muestra de cinco especialistas así como fuentes adicionales en Internet. El trabajo de campo abarcó un período aproximado de dos meses. La investigación produjo hallazgos adicionales al objetivo. Entre las conclusiones destacan: 1) La corroboración de la hipótesis por la muestra, 2) La existencia de causas adicionales a los MBO generadoras de NEC, 3) La existencia de un vínculo no evaluado entre firmas de capital y MBOs, 4) La importancia relativa pequeña de NEC y MBO en el universo empresarial, 5) La influencia del perfil de los participantes en la formación del valor y 6) Hallazgos complementarios representados por referentes de investigación y por la mayor difusión comunicativa anglosajona relacionada.

PALABRAS CLAVE

Compraventa de empresas, MBO, equipo directivo, Non Embarrasment Clause (NEC), valor de venta.

ABSTRACT

The process of setting up the firm's value looking to its transaction deal combines assessment, negotiation and contracts building. Vendor, Purchaser and their Collaborators participate in a competitive and not very transparent environment in which there are additional options for conflicts of interests if the Management Team does participate also as a Purchaser. The process culminates in one magnitude that is able to evolve subject to adjustments in function of agreed circumstances. Among those potential adjustments it might be included an additional payment to the Vendor provided a surplus is created by the firm's resale during a period of time soon after the original transaction. This adjustment called NEC – Non Embarrasment Clause – suggests incorrect valuation potentially due to the existence of the Management Buy Out involvement. It is formulated the hypothesis that in the cases of Sale and Purchase Agreements where NEC is present they are the most of the times MBOs. The scope of the Research considered M&A activity in Spain for the period 1999 – 2009. Looking to this target a sample of five specialists collaborator firms was configured and used as well as other internet resources. The field work took around two months and the research produced also additional findings. Main remarkable conclusions are: 1) The hypothesis verification by the sample, 2) The existence of other causes different from MBOs generating NECs too, 3) The existence of a non assessed link between MBOs and Private Equity and Venture Capital Firms, 4) The smaller relative importance of NEC and MBOs regarding the universe of firms, 5) The influence of the participants profile on the value formation and 6) Complementary findings represented by research references and the related biggest english media coverage.

KEY WORDS

Corporates sales and purchases, MBO, Management team, Non Embarrasment Clause, sale value.



1. INTRODUCCIÓN AL TEMA DE LA INVESTIGACIÓN

Desde una perspectiva general la investigación trata sobre la variación de valor a la que puede estar sujeta una empresa en función del perfil de uno de los participantes en su compraventa.

En particular el trabajo consiste en confirmar el vínculo entre la existencia de un acuerdo específico de valor de una empresa y el hecho de que el comprador sea su Equipo Directivo.

En las siguientes líneas introductorias se propone una aproximación al tema y la definición del objetivo de la investigación.

Entre los objetivos potenciales de la valoración de una empresa figura el de servir de base para la formación de un valor para su compraventa.

La formación de un valor para la compraventa de una empresa es un proceso que convive y está interrelacionado, en numerosas ocasiones, con el proceso de negociación en el que intervienen las partes directamente implicadas, comprador y vendedor, y las empresas externas que colaboran y les representan en alguna o varias de las áreas especializadas.

Asimismo y buscando la simplificación, en la formación del valor intervienen también pasado y futuro, es decir participan información y previsiones que, con la actuación de las partes y sus colaboradores especialistas, producen una magnitud generalmente condicionada con efectos formales y económicos sobre la empresa y los participantes. Es decir, se culmina en un valor que se puede calificar como evolutivo, ya que está sujeto a ajustes en función de ciertas circunstancias acordadas por las partes.

Entre los factores que contribuyen a la complejidad de la formación del valor está el hecho de que coincidan en el mismo sujeto la responsabilidad de la provisión de información del pasado y del futuro y su condición de comprador. Esto sucede con alguna frecuencia en las denominadas operaciones de *Management Buy Out* (MBO en adelante) en las que el comprador, o uno de los compradores, es el Equipo Directivo de la empresa.



Por otro lado, las condiciones que acompañan a la formación del valor, generando su evolución hacia la magnitud final efectiva, son de diversa índole y suelen estar cifradas en términos jurídicos, formando parte del contrato de compraventa de la empresa. Sirvan como ejemplo, entre otras, las cláusulas incentivadoras sobre resultados posteriores, cláusulas sobre garantías, sobre permanencia, confidencialidad y condiciones de cambio material adverso. A estas condiciones se les suele conocer como cláusulas de ajuste del precio.

Entre dichas condiciones que pueden formar parte final del valor existe una, que focaliza el interés del presente trabajo, conocida como "*Non Embarrasment Clause*" (en adelante NEC). Consiste en los derechos otorgados al vendedor, normalmente en forma de compensación financiera equivalente a precio adicional, en el supuesto de que el comprador revenda la empresa en un futuro próximo por un valor superior con una plusvalía que de este modo acuerda compartir.

¿A qué razones puede obedecer la existencia de un componente de valor como la implicada en la condición contractual NEC?

La única razón aparente parece ser la de proteger una hipotética valoración incorrecta en términos de mercado. Y ésta podría estar motivada por la coincidencia entre comprador y suministrador de información relevante para la valoración. La desconfianza y la protección podrían unirse en el origen de éste tipo de condiciones. ¿Existirán vínculos entre los sucesos de NEC y MBO en las valoraciones de empresa?

Así pues, el objetivo de este trabajo es investigar la existencia de correlación entre la existencia de condiciones de valor NEC y la existencia de procesos de MBO. Se formula, por tanto, la hipótesis de que en los casos de compraventa de empresas en los que la condición NEC está presente se trata en su mayor parte de casos de MBO.

La investigación pretende verificar la hipótesis, intentando generar un incremento de los conocimientos sobre el tema y los aspectos relacionados.

Con el fin de contrastar la hipótesis y conseguir el objetivo definido se ha trabajado sobre una muestra integrada por una compañía consultora, por dos compañías de capital y por dos firmas de asesoramiento jurídico, todos ellos competentes y con experiencia.

Respecto a los ámbitos de la investigación efectuada puede decirse que consideradas conjuntamente, las dimensiones temporal, geográfica y material abarcadas por el trabajo delimitan lo que queda fuera y dentro del perímetro de la investigación realizada.

El ámbito geográfico de la investigación cubre la totalidad del territorio del Estado Español.

El ámbito temporal del trabajo contempla un período que, con carácter general, contiene los once años comprendidos entre el 1 de Enero de 1999 y el pasado 31 de Diciembre de 2009. Se mencionan, con carácter puntual, en los casos de informaciones sujetas a comparación o fuentes concretas, los períodos específicos de la observación.

En el ámbito material, además de la muestra, se consideran los factores cuantitativos y cualitativos relativos a NEC y MBO y a las empresas de todo tipo y forma social implicadas. Los factores cuantitativos objeto del ámbito material hacen referencia tanto al número de cláusulas NEC efectivas practicadas por los integrantes de la muestra, como a las correspondientes cifras de su origen en MBOs y del total de MBOs efectuados. Estos factores cuantitativos son los encaminados a la verificación de la hipótesis formulada.

Los factores cualitativos del ámbito material son todos los relativos a las informaciones sobre NEC y MBOs facilitados por la muestra y los obtenidos de modo complementario a través de otras fuentes consultadas. Los factores cualitativos se dirigen al incremento y actualización de los conocimientos sobre la materia pretendidos.

Aunque no integrante de la muestra, cabe resaltar la colaboración del Profesor Martí Pellón de la UCM, destacado referente académico y profesional en todo lo relacionado con el sector del capital riesgo en España.

Adicionalmente se obtuvo información complementaria vía Internet, que junto con las informaciones muestrales o derivadas conforman el ámbito material y constituyen las únicas fuentes de la investigación.

El trabajo de campo se desarrolló en el período comprendido entre el 21 de Enero y el 16 de Marzo de 2010 y consumió un total aproximado de 14 horas aplicadas a comunicación.



La investigación produjo resultados que podrían ser clasificados en dos grupos. El primero, que podría denominarse factores de entorno, trata sobre la NEC y sus motivaciones según la muestra, sobre los MBO, sobre la correlación cualitativa entre ambas y sobre el panorama cuantitativo general de empresas y transacciones en España. El segundo grupo comprende la información cuantitativa facilitada por la muestra y su relativización conforme al panorama general.

2. HALLAZGOS SOBRE LA CLÁUSULA NEC

Non Embarrassment es un término de origen anglosajón que literalmente significa no avergonzamiento. Podría decirse que decir NEC sería equivalente a decir cláusula o condición contractual preventiva de situaciones vergonzosas, embarazosas o más genéricamente de daños sobre la reputación.

¿Cómo ven y qué opinan los expertos sobre NEC? ¿Cuáles son sus razones de uso?

Los expertos concuerdan que las cláusulas NEC

- son relativamente recientes e importadas de la práctica mercantil anglosajona a principios de este siglo
- son relativamente infrecuentes, ya que no suelen darse en operaciones corporativas estándar de fusiones y adquisiciones.
- están relacionadas con el capital riesgo y con el private equity ó capital privado, términos usados indistintamente en Europa de los que se habla más adelante en el apartado MBO

Transcribimos de forma literal y seleccionadas por su elocuencia dos de las definiciones de NEC:

- "Este término anglosajón se utiliza, en la jerga de las adquisiciones de empresas y, particularmente, en el sector de private equity, para referirse a cláusulas por las que el vendedor se reserva el derecho a recibir una compensación adicional por la participación en el capital que ahora transmite, en el caso de que el comprador venda a su vez dicha participación a terce-



ros durante un periodo de tiempo determinado y por precio superior.”

- “El objetivo de este tipo de cláusulas es que el vendedor no quede en una posición delicada (no “se avergüence”) si el comprador en un (breve) plazo de tiempo consigue vender a un precio (muy) superior a un tercero las acciones o participaciones, que había adquirido del vendedor. Suelen encontrarse en contratos de desinversión de sociedades de capital riesgo.”

Respecto a los parámetros a considerar los profesionales mencionan:

- el plazo, que generalmente oscila entre 1 y 5 años, siendo 2 años el acuerdo habitual. Los plazos largos suelen llevar escalas decrecientes de los porcentajes de plusvalía asignable al vendedor original.
- el valor, como parte de la plusvalía generada, que generalmente oscila entre el 20 y el 100 por cien en los casos extremos, siendo el 50 por ciento el acuerdo usual.
- las precauciones tendentes a asegurar el cumplimiento que suelen centrarse en controlar y/o impedir durante el plazo pactado reparto de dividendos o reservas y transmisiones de capital de todo tipo.

En cuanto a las circunstancias y razones que concurren en el establecimiento de NEC los expertos consideran que su concepción y existencia obedecen a la necesidad de cobertura de responsabilidades por los decisores de la venta que cuentan con sensibilidad a una posible futura recriminación, vergüenza o daño reputacional.

Como sintetiza uno de ellos: “En mi experiencia, en la inmensa mayoría de los casos el NEC es la respuesta a la necesidad del responsable de la venta de cubrir sus responsabilidades fiduciarias para el supuesto de una venta posterior de la misma compañía por un precio más elevado en un periodo corto de tiempo desde la primera compraventa. En ese supuesto, la diferencia de precio podría dejar en evidencia (“embarrassment” o vergüenza) su gestión de la primera venta.”

Conforme a la opinión de los expertos pueden distinguirse dos grandes grupos relacionados de situaciones y motivos de la presencia de NEC



- En los MBOs:
 - ✓ Porque figuran en ocasiones como los únicos compradores posibles cuando hay escasez de demanda.
 - ✓ Porque son procesos delicados por su natural conflicto de intereses implícito, generando eventualmente dudas sobre mayor valor no evidente para un vendedor de un negocio en el que participa pero no gestiona
 - ✓ Porque los MBOs son procesos que suelen venir acompañados por firmas de capital, una de cuyas principales características es la presencia temporal.
- En las compañías de capital que actúan en calidad de vendedor. Estas compañías cuentan con gestores, responsables de transacciones que necesitan cubrirse ante accionistas o acreedores en determinado tipo de situaciones o dificultades:
 - ✓ Bajo una fuerte presión vendedora por una situación de excesivo endeudamiento o por requerimientos regulatorios que obligan a desinversiones
 - ✓ A las puertas de situaciones concursales, presumiendo que sus decisiones pueden ser revisadas a posteriori
 - ✓ Ante la sospecha o la certeza de una operación subsiguiente de venta
 - ✓ Ante la desconfianza de la adecuación del precio de la transacción por existir un único oferente
 - ✓ Por la participación de MBOs y otras compañías de capital como compradores

Los protagonistas y causas comunes como puede apreciarse son los MBOs, las compañías de capital, y el valor y la cobertura de responsabilidad en los diferentes aspectos mencionados.

Cabe resaltar la menor escasez relativa de informaciones existentes en el mundo anglosajón, a diferencia del mundo de habla hispana, donde diversos intentos de encontrar referencias a NEC en Internet han resultado fallidos. La presencia de menciones a NEC excede de las realizadas en libros, glosarios o noticias empresariales, alcanzando en el mundo anglosajón lugares tan distintos como la transferencia de



tecnología en laboratorios vinculados a Universidades o como publicaciones recientes del Comité de Gobierno Corporativo de la OCDE.

Esta mayor difusión o menor escasez relativa de informaciones sobre NEC constituye también un hallazgo.

3. HALLAZGOS SOBRE LOS PROCESOS MBO

Cabe destacar, en primer lugar, el hallazgo realizado a través de una sugerencia de la muestra, consistente en la existencia de dos importantes referencias de investigación en este peculiar mundo.

Por un lado el Centro de Investigación del Management Buy Out (en adelante CMBOR por sus siglas en inglés) creado en 1986 con sede inicial en la Universidad de Nottingham en Inglaterra cuyo ámbito geográfico de estudios es la totalidad de Europa. Dirigido por el Profesor Mike Wright y dedicado a evaluar y analizar los MBO con o sin respaldo inversor de compañías de capital, este centro está considerado el proveedor preeminente de las estadísticas relacionadas en Europa. Produce publicaciones y actualizaciones periódicas con fines académicos y comerciales, realiza investigaciones por encargo y cuenta con una red de relaciones con asociaciones empresas y profesionales del sector en Europa, Norteamérica y Japón. Afirman en su web contar con la reputación de ser una fuente clave de datos en la materia.

Por otro lado, en España, el Profesor José Martí Pellón, con especial dedicación a la financiación mediante Capital Riesgo, realiza informes anuales que son la referencia del sector para los operadores y para sus asociaciones ASCRI y EVCA. El Profesor Martí Pellón colabora también con CMBOR en España y es el creador de la base de datos de referencia sobre la actividad del capital riesgo y su impacto sobre la economía. Sus aportaciones más significativas se centran en la identificación de un marco conceptual que explica la autorregulación de los mercados de capital riesgo, los factores que inciden en la reputación de los operadores y la estimación del impacto sobre las empresas participadas.

Las siguientes definiciones de capital privado, capital riesgo y MBO pueden sintetizarse de ambas referencias:

- Capital Privado (Private Equity) es un término cada vez más ampliamente utilizado en Europa y generalmente aceptado como sinónimo intercambiable con Capital Riesgo pero que parece resultar más aplicable al subsector de inversión MBO
- Capital Riesgo (Venture Capital) es una amplia subcategoría de Capital Privado aplicable a inversión en inicio, expansión o reestructuración de empresas. En España a 1 de Enero de 2010 existen 173 empresas de Capital Riesgo según fuentes de su asociación ASCRI.
- BUY OUT es la adquisición de una participación mayoritaria en una empresa por parte de sus directivos, de inversores particulares que pasen a formar parte de su equipo directivo, o de entidades de capital riesgo. Por tanto se excluyen
 - Las adquisiciones de empresas por parte de otras empresas, corporaciones empresariales o financieras
 - La toma de participaciones minoritarias por parte de entidades de capital riesgo o directivos, siempre que conjuntamente no impliquen una participación mayoritaria
 - Las empresas recién constituidas, siempre que no se trate de nuevas compañías que se utilizan como vehículo para materializar una adquisición.
- Clases de BUY OUT
 - *Institutional Buy Out* (IBO): es la adquisición de un paquete mayoritario en una empresa por parte de un inversor de capital riesgo.
 - *Management Buy Out* (MBO): es la adquisición de una empresa por sus propios directivos generalmente con utilización de deuda. Puede producirse con o sin intervención de inversor de capital riesgo que a efectos de este estudio debe ser minoritaria.
 - *Management Buy In* (MBI): es la adquisición de una empresa por un grupo de inversores individuales con objeto de asumir directamente la gestión de la empresa, con o sin intervención de capital riesgo, en todo caso minoritaria.
 - *Buy In Management Buy Out* (BIMBO): es la adquisición de una empresa en la que intervienen personas del equipo di-

rectivo actual e inversores independientes que formarán parte del nuevo equipo directivo.

- Otras denominaciones tipológicas no excluyentes con las anteriores son

- *Secondary Buy Out*, consiste en la venta de una empresa participada por un inversor de capital riesgo a otro inversor similar
- *Leveraged Build Up*, consiste en la compra de una empresa para utilizarla como entidad catalizadora de una serie de adquisiciones tendentes a lograr un rápido crecimiento
- *Public to Private*, operación consistente en realizar una oferta pública de adquisición de una empresa cotizada en el mercado de valores.

Consideraremos a efectos del presente trabajo que MBO es la adquisición de una empresa por parte de su equipo directivo que adquiere una participación mayoritaria.

Se sintetizan a continuación otras consideraciones comunes sobre los procesos MBO:

- Los efectos prácticos de la posición de los directivos como compradores durante la compraventa implican que
 - El proceso de revisión de información es limitado porque ya tienen conocimiento y disponibilidad
 - Las garantías otorgadas por el vendedor son las mínimas o ninguna sobre la base del conocimiento y la participación del equipo directivo en el estado de la compañía
- Las consideraciones sobre la asimetría de la información y el conflicto de interés natural en estos procesos y sus posibles influencias sobre valoración, rendimiento de la empresa e inhibición de otros posibles compradores competidores
- Las consideraciones sobre los propósitos de los directivos en los MBOs que van desde la salvaguarda de sus puestos de trabajo hasta la maximización de los beneficios que obtienen por el éxito que proporcionan a la empresa. Así como el respaldo financiero a su riesgo que obtienen de las firmas de capital, quienes además de invitarles a participar en el capital les

facilitan obtención de deuda con terceros para hacer posible la compra.

Son conocidos en España los estudios anuales publicados por Deloitte sobre los Buy Outs, de los que se ofrecen cifras más adelante.

4. HALLAZGOS SOBRE LA CORROBORACIÓN CUALITATIVA DE LA CORRELACIÓN NEC- MBO

Los expertos de la muestra confirman de modo unánime la correlación.

Las principales características atribuibles a la correlación en función de sus opiniones son:

- Los MBOs son la más frecuente pero no la única razón de ser de los NEC
- Puede apreciarse que la justificación de la correlación se encuentra en el vínculo que suponen las compañías de capital

Extraemos literalmente dos de las opiniones significativas al efecto:

"Sin duda se confirma que estas cláusulas existen normalmente en procesos de MBO y es muy raro verlas fuera de ese contexto de operaciones. Podemos resumir que donde suelen ser más habituales es en operaciones de desinversión de PEQ – en la que éste es vendedor -, en el marco de MBOs ya sea invirtiendo el equipo directivo conjuntamente con otro PEQ o con un industrial (menos frecuente). Suelen encontrarse en contratos de desinversión de sociedades de capital riesgo."

"En mi opinión, la correlación entre NEC y MBO existe y la dividiría en dos partes. Existe correlación entre NEC y operaciones de capital privado por un lado, y existe una mayoría de operaciones de capital privado donde hay NEC que son MBOs. Por tanto, se da la secuencia NEC→Capital Privado→MBO."

Por último, y también según su opinión, parece constatarse una mayor utilización actual de las NEC motivada por la crisis y la ausencia de liquidez en el mercado de compraventa de compañías, no estimándose en el futuro un cambio de la figura NEC por ninguna otra fórmula.

5. HALLAZGOS SOBRE EL PANORAMA CUANTITATIVO GENERAL DE EMPRESAS Y TRANSACCIONES

Puede conocerse, en primer lugar, el número de empresas existente en España en los últimos años accediendo a la base de datos pública en Internet del Directorio Central de Empresas (DIRCE) del Instituto Nacional de Estadística con arreglo al siguiente detalle:

AÑO	Nº EMPRESAS - 1de Enero
1999	2.518.801
2000	2.595.392
2001	2.645.317
2002	2.710.400
2003	2.813.159
2004	2.942.583
2005	3.064.129
2006	3.174.393
2007	3.336.657
2008	3.422.239
2009	3.355.830

65

Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de DIRCE – INE

Acudiendo al registro mercantil a través de sus publicaciones en Internet (registradores.org) pueden conocerse algunos datos de interés sobre movimientos empresariales:

Estadística Mercantil	2008	2009
Constituciones	105.287	79.246
Extinciones	22.281	21.119
Ampliaciones Capital	44.611	37.071
Reducciones Capital	6.051	5.754
Fusiones por absorción	1.633	1.583
Fusiones por unión	19	10
Escisiones totales	175	150
Escisiones parciales	261	259
Declarcs. concursales	2.086	4.480

Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de registradores.org

El Registro ofrece la elaboración de informaciones a medida. Sin embargo consultado por vía telefónica denegó la posibilidad de producir información numérica sobre transacciones de capital en términos de interés para este estudio.

Con la información facilitada por el Profesor Martí Pellón podemos conocer para el período 2002 - 2008 el número de inversiones de empresas de capital riesgo, el número de Buy Outs y el número de MBOs según las definiciones descritas anteriormente:

Año	ECR NºNIE(1)	Nº Buyouts(2)	NºMBOs(3)
2002	229	36	4
2003	261	52	18
2004	241	33	6
2005	354	48	5
2006	504	50	11
2007	508	50	9
2008	463	32	4

Fuente: Elaboración propia con datos obtenidos de Web Capital Riesgo y Deloitte – Profesor Martí Pellón

- (1) Empresas de capital riesgo- número total de nuevas inversiones en empresas en España –Fuente: Profesor Martí Pellón . Web Capital Riesgo
- (2) Nº Buyouts adquisición de una participación mayoritaria en una empresa por parte de sus directivos, o inversores particulares que pasen a formar parte del equipo directivo, o de entidades de capital riesgo. Fuente Deloitte –Profesor Martí Pellón
- (3) NºMBOs Adquisición de una empresa por sus propios directivos, generalmente, con utilización de deuda. Puede haberse producido con o sin intervención de un inversor de capital riesgo. A efectos de este estudio, sólo se sigue considerando como MBO si la participación del inversor de capital riesgo es, en caso de existir, minoritaria. Fuente Deloitte –Profesor Martí Pellón

Resultan destacables los informes anuales publicados en Internet por Deloitte(deloitte.es/corporate/) sobre los Buy Outs en España, realizados con la colaboración del Profesor Martí Pellón de los que se han extraído las cifras de las columnas 2 y 3 de la tabla anterior.

Por último en 2009 las 10 principales empresas dedicadas a operaciones corporativas de fusiones y adquisiciones de empresas cerra-



ron un total de 158 compraventas no calificables de buy outs según la información publicada por KPMG en su web (kpmg.es) relativa a su liderazgo en España, Europa y el mundo en éste tipo de operaciones citando como fuente a Thomson Reuters conforme a la siguiente tabla:

ESPAÑA

Año 2009	Nº de operaciones
1. KPMG	28
2. Santander	22
3. Pricewaterhouse Coopers	17
3.= JP Morgan	17
5. Lazard	16
6. Bank of America Merrill Lynch	13
7. Goldman Sachs & Co	12
7.= BBVA	12
9. Deutsche Bank AG	11
10 Eurohold SL	10

Thomson Reuters (thomsonreuters.com) y Merger Market (mergermarket.com) son dos empresas del sector que ofrecen información y bases de datos de fusiones, adquisiciones y capital y operaciones corporativas a nivel internacional.

A continuación se ofrece la información cuantitativa facilitada por la muestra, y su relativización conforme al primer grupo de hallazgos descrito.

6. HALLAZGOS SOBRE LA INFORMACIÓN CUANTITATIVA DE LA MUESTRA

Tres de las cinco empresas especializadas de la muestra facilitaron información cuantitativa referente al número de contratos de compraventa en los que figura la cláusula NEC, referente a cuántos de ellos implicaban origen en procesos MBO y cuál es el total de procesos de MBO en el que han participado:



Firma	Nº NECs	Origen MBO	Total MBOs
Firma 1	37	37	47
Firma 2	22	22	30
Firma 3	10	7	7
Total	69	66	84

Fuente: Elaboración propia con los datos obtenidos de la muestra

Resulta necesario mencionar que ésta información corresponde a los años 2001 a 2009, que no en todos los casos se dispone de la información por año y que en alguna misma operación han podido participar eventualmente más de una de las firmas de la muestra. Además no se puede afirmar que los MBOs participantes de ésta información se atengan a la definición de toma de control mayoritario del capital

La observación de las cifras permite constatar también la corroboración cuantitativa de la hipótesis formulada en la investigación. Las firmas de la muestra han participado en 69 operaciones de compraventa de empresas en cuyos contratos se ha estipulado la cláusula NEC. Y en 66 de esas 69 operaciones de compraventa, es decir en el 95,6 por ciento de los casos se trataba de una operación en la que participaba como comprador el equipo directivo de la empresa. Por tanto puede confirmarse la hipótesis de partida.

A continuación, y por último, se intentan considerar en el siguiente apartado las cifras aportadas en el contexto global.

7. HALLAZGOS SOBRE LA RELATIVIZACIÓN DE LAS CIFRAS DE LA MUESTRA

La siguiente tabla, de elaboración propia en función de las anteriores, pretende dar una idea de la posición relativa de los MBOs en el panorama general de las empresas y transacciones en España, tanto como último hallazgo, como con el fin de completar las informaciones obtenidas con vistas a la extracción de conclusiones. La información se ha elaborado para el año 2008:



Constituciones s/total	3,07 por ciento
Fusiones s/total	0,047 por ciento
Nuevas inversiones CR s/total	0,013 por ciento
Nuevas inversiones CR s/fusiones	28,35 por ciento
Nº Buyouts s/total	9,35 por millón
Nº Buyouts s/fusiones	1,95 por ciento
Nº Buyouts s/nuevas inversiones CR	6,91 por ciento
Nº MBOs s/total	1,16 por millón
Nº MBOs s/nuevas inversiones CR	0,86 por ciento
Nº MBOs s/Buyouts	12,5 por ciento

Fuente: elaboración propia con datos de las tablas anteriores

Se puede apreciar a efectos del presente trabajo como datos relevantes de posición relativa en 2008:

- El porcentaje de nuevas inversiones de compañías de capital sobre el total de empresas establecidas es del 0,013 por ciento
- El número de Buyouts sobre nuevas inversiones de firmas de capital representa el 6,91 por ciento
- El número de MBOs representa 1,16 por cada millón de empresas establecidas
- El número de MBOs sobre el total de nuevas inversiones de compañías de capital representa el 0,86 por ciento.

8. CONCLUSIONES

a) Sobre el Objetivo

En la presentación del objetivo, una vez realizada la aproximación al tema, surgía una pregunta y una reflexión sobre una posible respuesta:

¿A qué razones puede obedecer la existencia de un componente de valor como la implicada en la condición contractual NEC?

Aparentemente la única razón es la de proteger una valoración incorrecta en términos de mercado. Y ésta podría estar motivada por la coincidencia entre comprador y suministrador de información rele-

vante para la valoración. La desconfianza y la protección podrían unirse en el origen de éste tipo de condiciones.

Los hallazgos de la investigación permiten concluir que siendo correcta la anterior reflexión no es completa al faltar las razones atribuibles a la presencia de firmas de capital, que por diferentes motivaciones, entre las cuales también se hallan los MBOs, buscan cobertura. Es decir, la participación del equipo directivo en la compra de una empresa no es el único factor de génesis de la condición contractual NEC, aunque cuando ésta se presenta en la mayor parte de los casos participa el equipo directivo.

Puede considerarse en primer lugar por tanto más de una razón para la existencia de NEC y en segundo lugar un fuerte vínculo, no evaluado por ésta investigación, entre las firmas de capital y la participación de equipos directivos en la compraventa de empresas.

Con respecto a la esencia de la investigación constituida por su objetivo conforme a la hipótesis formulada puede concluirse su verificación al haberse corroborado una correlación significativa entre la presencia de cláusulas NEC en los contratos de compraventa de empresas y la participación de MBOs en dichas operaciones. Esto es así al haberse comprobado, de acuerdo con la información de la muestra, que en la mayor parte de los casos de presencia de NEC se produce la existencia de la participación de equipos directivos en la compra. Ésta verificación está adicionalmente soportada por las manifestaciones cualitativas unánimes expresadas por los expertos de la muestra a favor de la correlación.

Parece entonces que puede afirmarse con la debida prudencia que en la formación del valor de una empresa puede tener influencia el perfil de sus participantes.

b) Sobre la muestra

La observación de los números ofrecidos aboga por la representatividad de la muestra, ya que incluso considerando las salvedades descritas, su participación en el total de MBOs es significativa.

Por otra parte resulta necesario resaltar que sin la colaboración de la muestra los resultados de la investigación, si es que hubiera sido posible, hubieran sido inferiores dado que una mera contabiliza-

ción de sucesos contractuales no podría arrojar luz sobre las motivaciones y el resto de los hallazgos fruto de la investigación.

c) Sobre la cláusula NEC y los MBOs

La principal conclusión que parece extraerse, a la vista de las cifras ofrecidas, es que tanto la existencia de condiciones NEC como la de procesos MBO son sucesos extraordinarios, de poca presencia en el escenario de la sociedad empresarial. Puede entenderse en este sentido que las NEC son relativamente infrecuentes. Los MBO por otra parte se producen en términos de magnitudes de decenas de unidades por millón en el mejor de los casos anuales en relación con el total de empresas establecidas.

El mundo de la compraventa de empresas, a tenor de la información disponible, tiene una importancia relativa pequeña sobre el total de empresas existentes incluso considerando la totalidad de fusiones y escisiones. Tiene una posición inferior el de los buy outs en todas sus clases y, aún más pequeño es el escalón representado por el mundo de los MBO.

Cabe destacar asimismo la importancia como referencia de los informes periódicos llevados a cabo por los Profesores Wright y Martí Pellón sobre los Buy Outs y sobre las empresas de capital.

d) Sobre los hallazgos adicionales de la investigación

En términos enumerativos pueden considerarse adicionales al objetivo planteado los referentes a

- NEC, sus características, grupos de situaciones motivantes, manifestación habitual de sus parámetros de tiempo, porcentaje de plusvalía asignable y precauciones habituales.
- MBO, incluyendo las definiciones de capital, de las distintas clases de la tipología de los Buy Outs utilizada y la propia existencia de dos líneas de investigación abiertas en España y en Europa con producción de información periódica y con disponibilidad para información a medida.
- Mayor difusión comunicativa comparativa en la cultura anglosajona de NEC y en general de lo relacionado con los Buy Outs y las firmas de capital

- La existencia de las cifras de entorno ofrecidas por el INE y el Registro Mercantil Central y por el resto de informes mencionados de Deloitte y Ascri

Quizás la principal conclusión extraíble de los hallazgos adicionales, aparte de su condición de hallazgos, es la constatación de que, si bien se ha avanzado mucho en la disponibilidad de información, y en particular la relativa a ese mundo significativamente infrecuente representado por los Buy Outs, aún queda mucho terreno por avanzar. Sobre todo en lo relativo a la información de detalle accesible sobre los movimientos empresariales relacionados con la compraventa de empresas.

Una última conclusión colateral para la investigación, pero quizás no menos relevante para sus potenciales usuarios, es la importancia que pueda tener la consideración de la NEC y en general de los temas implicados en MBOs, firmas de capital y la compraventa de empresas en la formación relacionada con las ciencias empresariales. Si bien se trata de un universo que puede juzgarse de escasez de transparencia, divulgación y con poca frecuencia de suceso, resulta sin embargo de posible efectividad y afectación a las empresas y a sus participantes.

9. BIBLIOGRAFÍA

Las referencias bibliográficas, todas provenientes de Internet, se presentan agrupadas según el tema relacionado del trabajo, ofreciéndose para cada una de ellas su correspondiente dirección abreviada de acceso electrónico:

Sobre noticias y recomendaciones técnicas sobre NEC aparecidas en publicaciones anglosajonas:

Magazine Deal Point - Mayo 2004 :

www.martineau-johnson.co.uk/dealpoint/dealpoint_mbo.htm

Diario Digital Telegraph.co .- Enero, 2006 :

www.telegraph.co.uk/finance/2953733/Expert-views.html

Network Group Holdings plc , News Release – Septiembre, 2008:

www.prnewswire.co.uk/cgi/news/release_disclose?id=15697

Network Group Holdings plc , News Release – Agosto, 2009:
www.prnewswire.co.uk/cji/news/release_disclose?id=29890

IFLR Agosto,1999: www.iflr.com/Article/2027782/United-Kingdom.html

TheIndependentBusinessJunio,2004:
www.independent.co.uk/news/business/news/a-family-at-war-how-saga-sale-turned-into-a-tale-of-two-battling-brothers-731800.html

Everythinggleeds,Abril2008:
<http://everythinggleeds.myfastforum.org/about2463.html&view=previous>

Privatización de Olympic Airlines – Documento de Asesoría Financiera al Ministerio de Desarrollo Griego de Marzo, 2009:
[www.ypan.gr/docs/Letter%20in%20english%20\(2\).pdf](http://www.ypan.gr/docs/Letter%20in%20english%20(2).pdf)

FRIENDLLP,Junio,2004
<http://friendllp.com/docs/cf/Structuring%20MBOs%20June%2004.pdf>

DiariodigitalTelegraph.co,Diciembre,2000:www.telegraph.co.uk/finance/4475681/Dome-cash-delayed-for-two-years.html

MCCPartnerswww.mccpartners.com/html/lev/mbo2.htm

OxfordCapita-IAG,Julio2007:www.oxcap.ch/upload/attachments/White%20Paper_Context%20of%20Trade%20Sales%20and%20Acquisitions_1.1.pdf

ThisIsMoney,Abril,2004:www.thisismoney.co.uk/work/small-business/article.html?in_article_id=321461&in_page_id=10

OECDSteeringGroupOnCorporateGovernance,Enero,2008:www.oecd.org/dataoecd/21/13/40037983.pdf

JohnHopkinsUniversityDocumentoDeTransferenciaDeTecnologíaDesdeLaPerspectivaDeLaUnidadDeInvestigación-Septiembre2009:



www.flcmidatlantic.org/annual_meeting/2009/presentations/Todd_090916.ppt+anti+embarrassment+clause&cd=10&hl=en&ct=cInk&client=pub-2230761106156972

Sobre Ejemplos de menciones de NEC en Libros y Glosarios anglosajones en Internet:

GlosarioAvondaleGroup: www.avondale-group.co.uk/glossary.php

Libro: "TheMBOGuideForManagementTeams:Real-LifeLessonsFromTheFrontLine", Autor: Andinas, Página 48:
http://books.google.es/books?id=thla9zP7RxAC&pg=PA48&lpg=PA48&dq=%22anti+embarrassment+clauses%22&source=bl&ots=h8yE2znMz1&sig=O3kZ2LfTLKH4G47cqMfCU1mKb5o&hl=es&ei=I96TS-mkBtjP-jAf1_vGBCw&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=10&ved=0CDQQ6AEwCQ#v=onepage&q=%22anti%20embarrassment%20clauses%22&f=false

Libro: "SellingYourBusinessForAllItsWorth:HowToPrepareYourBusiness", Autor Mark Blayney, Página 210:
<http://books.google.es/books?id=d3NljIygfXoC&printsec=frontcover&dq=selling+your+business+for+all+its+worth&lr=&cd=1#v=onepage&q=selling%20your%20business%20for%20all%20its%20worth&f=false>

Libro: "ManagementBuyInss:entrepreneurship,activeInvestorsAndCorporate" Autores: Robbie, Wright, Página 124:
http://books.google.es/books?id=iSANAQAIAAJ&pg=PA124&dq=%22non+embarrassment+clauses%22&lr=lang_en&as_drrb_is=q&as_minm_is=0&as_miny_is=&as_maxm_is=0&as_maxy_is=&num=30&as_brr=0&cd=1#v=onepage&q=%22non%20embarrassment%20clauses%22&f=false

Libro: "OrganizationEfectivenessAndChange" Autores: Sudan, Chand, Página 497:
http://books.google.es/books?id=guSrAAAACAAJ&dq=%22organization+effectiveness+and+change%22&lr=&as_drrb_is=q&as_minm_is=0&as_miny_is=&as_maxm_is=0&as_maxy_is=&as_brr=0&cd=1

GlosarioDeTérminosDeFusionesYAdquisicionesDeRobertShawMyers:
<http://www.robertshawmyers.co.uk/about/M&A%20Glossary.pdf>



Protección Postcierre En Fusiones Y Adquisiciones Briefing De Antiembarrassment Clauses: <http://www.herbertsmith.com/NR/rdoonlyres/52ED2CF8-AB3E-4C68-A509-D33C46FD5EDE/4882/BriefingMAantiembarrassmentwithcopy2.pdf>

Sobre Información de Empresas y Transacciones:

Dirce Directorio Central De Empresas del Instituto Nacional De Estadística: www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft37/p201&file=inebase&L=0

Estadísticas Del Registro Mercantil: www.registradores.org/registroVirtual/principalEstadisticas.do

WebCapitalRiesgo www.webcapitalriesgo.com

Deloitte: www.deloitte.es/corporate

Asociación Española De Empresas De Capital Riesgo: www.ascric.org

Sobre empresas de Inteligencia del mercado de fusiones y adquisiciones Thomson Reuters: http://thomsonreuters.com/products_services/financial/financial_products/deal_making/investment_banking/sdc

MergerMarket: www.mergermarket.com/home

BestLawyers: www.bestlawyers.com

Sobre Buy Outs y MBOs

CMBOR hasta 2011 www.nottingham.ac.uk/business/cmbor

CMBOR desde 2011: <http://www3.imperial.ac.uk/business-school/research/innovationandentrepreneurship/cmbor>

WIKIPEDIA http://en.wikipedia.org/wiki/Management_buyout

RevistaCapitalRiesgo www.recari.es/detalleGlosario.php?sec=3&id=95

Tecnociencia

www.tecnociencia.es/especiales/capital_riesgo/entrevista.htm

Wikipedia: http://en.wikipedia.org/wiki/Private_equity

La publicidad: ¿amenaza para la seguridad y la soberanía alimentarias?

Advertising: threat to the alimentary security and sovereignty?

Omar Antonio VEGA

Universidad de Manizales - Colombia

oavega@umanizales.edu.co

omarantonio.vega@gmail.com

RESUMEN

La publicidad utilizada por la industria alimentaria, ha mejorado sus estrategias y la segmentación, focalizándose en niños y jóvenes, con el fin de crear la conciencia de marca y generar la lealtad por parte del consumidor, lo que ha ocasionado cambios comportamentales en sus hábitos alimenticios. Estos nuevos comportamientos están relacionados con la seguridad alimentaria, en cuanto a malnutrición y obesidad, además de poner en peligro la soberanía alimentaria de los pueblos. Este documento pretende hacer un paseo por tales conceptos, a la vez de hacer un llamado sobre el peligro, no solo en cuanto a la nutrición presente sino en el futuro... si la alimentación del mundo es definida por unas pocas transnacionales ¿quién tendrá la soberanía alimentaria?

PALABRAS CLAVE

Publicidad, Seguridad alimentaria, Soberanía alimentaria, Globalización.

ABSTRACT

The advertising used by the food industry, has improved and segmentation strategies, focusing on children and youth, to create brand awareness and generate loyalty by the consumer, which has led to behavioral changes in your eating habits. These new behaviors are related to alimentary security, in malnutrition and obesity, besides endangering peoples' alimentary sovereignty. This paper aims to pan for such concepts, while making a call about the danger not only in terms of present and future food... if the power of the world is defined by a few transnational corporations who have the alimentary sovereignty?

KEY WORDS

Advertising, Alimentary Security, Alimentary Sovereignty, Globalization.



1. INTRODUCCIÓN

Los cambios sufridos por la humanidad debido a la globalización son de diferente índole, desde la transformación del concepto espacio-temporal hasta modificaciones drásticas en el comportamiento cotidiano, que no necesariamente lleva a la reconstrucción social.

Coherente con lo anterior, puede mirarse hacia la situación alimentaria... es claro que la cultura, donde obviamente se incluye el aspecto culinario y alimenticio, es diversa, lo que se opone a la homogeneidad promovida por la globalización. Los diferentes grupos humanos cuentan con una amplia gama de alimentos, y maneras propias de preparación, que a través de la historia se han conocido y, en muchos casos, diseminado por el contacto entre los pueblos.

Ese proceso de diseminación se ha visto multiplicado por la publicidad, pero no de manera equitativa sino mediada por intereses económicos, geopolíticos y monopolísticos, donde ciertos productos, pertenecientes a reconocidas transnacionales, imperan sobre productos locales, poniendo en peligro la soberanía alimentaria, y por ende la diversidad cultural, así como la seguridad alimentaria, manifestada en la creciente malnutrición.

Sin embargo, es clara la necesidad de cada pueblo de tener la suficiente madurez y flexibilidad, para asumir las tendencias y exigencias mundiales sin perder su identidad, pues como asegura Friedman (2006, 344), «la cultura anida en los contextos, no en los genes. Y dado que estos contextos, igual que los dirigentes de cada lugar, cambian y se adaptan, también puede hacerlo la cultura», lo cual complementa con la afirmación:

Cuanto más glocalice de manera natural una cultura (o sea, cuanto más fácilmente absorba ideas y prácticas óptimas procedentes del extranjero y las fusione con sus propias tradiciones), mayor será la ventaja que tenga ese país en el mundo plano. (...) Los indios, por ejemplo, opinan que los mongoles llegan y se van, que los británicos llegan y se van, se llevan lo mejor y nos dejan lo demás... pero ellos siguen comiendo curry, sus mujeres siguen ataviándose con saris y todos siguen viviendo en núcleos familiares numerosos y muy unidos. Eso sería glocalización en su mejor expresión (Friedman, 2006, 340).

Este artículo pretende hacer un paneo de la relación publicidad-alimentación y alertar sobre un peligro inminente: la desaparición de la soberanía y la seguridad alimentaria frente a la publicidad de comestibles... no puede desconocerse que un altísimo número de niños y jóvenes del planeta tierra consideran que la comida procede de las bolsas multicolores, las cajas de *tetrapack* o el horno microondas.

2. PUBLICIDAD

Es innegable la importancia que han tomado los medios masivos de comunicación, al punto de ser considerado como el cuarto poder. Una de sus principales estrategias es la publicidad, que Ortega (citado por García, 2011, 29), la entiende como «un proceso de comunicación de carácter impersonal y controlado, que a través de medio masivos, pretende dar a conocer un producto, servicios, idea o institución, con objeto de informar y/o influir en su compra o aceptación», lo cual señala la inexistencia de contacto directo entre los actores, así como el control absoluto del anunciante sobre el mensaje y sus características.

La promoción de los productos, la creación de conciencia de marca¹ y la generación de lealtad del consumidor², se constituyen en las prioridades de la publicidad, aspectos que le permiten servir «como vehículo, a un estilo de vida, a cierto arte de vivir promoviendo determinados valores sociales y socio económicos; en general estos valores van ligados a lo que se ha convenido llamar "Sociedad de Consumo"» (Artigas, s.f., 1).

Con el auge de las telecomunicaciones, y los estudios que han llevado a establecer los segmentos y nichos de mercados, la publicidad se vuelve más agresiva, focalizada y efectiva, dado que «todos los grupos de edad son susceptibles a la influencia de los anuncios de TV, pero los niños son más susceptibles debido a que no son capaces

¹ «Las marcas se convierten en las armas más poderosas con que posicionarse frente al resto de competidores. Su presencia generalizada a través de extensiones a distintos y nuevos soportes, y la creación de comunidades en torno a ellas constituyen una fortaleza incalculable a explotar por las CTCs [Corporaciones Transversales de Comunicación]» (Mora, 2009, 323).

² «La lealtad del consumidor es la intención de compra repetida de algunos productos en el futuro» (Espejel, Fandos y Flavián, 2007, 6).

de diferenciar entre programas y anuncios antes de los 12 años» (Harrison y otros, citados por Díaz *et al.*, 2011, 1251).

WHO Europe (2013, 2) asegura que la TV continúa siendo el medio masivo publicitario más utilizado, pero señala también el aumento creciente de la publicidad digital, con tendencia a superar a la TV, como lo señalan estimaciones de gasto en publicidad, decrecientes en televisión y crecientes en internet³ y otra publicidad digital no tradicional. También señala (WHO Europe, 2013, 6), que las empresas diseñan sus campañas de marketing, para llegar a los niños y adolescentes, incluyendo una variedad de medios y dispositivos, entre ellos las redes sociales más populares, así como el ofrecimiento de sitios donde los niños pueden interactuar con la marca constituyéndose en *fans*, y por lo tanto, garantizando el aumento de la conciencia de marca y la lealtad como consumidores.

En el marketing, una variable analizada con amplitud es la satisfacción del cliente:

La satisfacción del consumidor se define como una evaluación global o un estado de sentimientos hacia un producto o servicio (Olsen et al., 2005). En este sentido, autores como Giese y Cote (2000) señalan la conveniencia de identificar en el concepto de satisfacción tres componentes generales:

- La satisfacción del consumidor es una respuesta (emocional o cognitiva).
- La respuesta responde a un interés particular (expectativas, producto y experiencia de consumo).
- La respuesta ocurre en un momento concreto (después de la compra, después de la elección y está basada en una experiencia acumulada) (Espejel, Fandos y Flavián, 2007,6).

Melgarejo y Rodríguez (2012, 43), hacen énfasis en que los canales infantiles se han convertido en una alternativa para los menores, lo cual es aprovechado al máximo por sus directivos para rentabilizar sus productos audiovisuales dentro y fuera del panorama televisivo, productos asociados a una marca, .que hacen al canal algo más que un simple soporte audiovisual con los que el niño pueda sentirse identificado y afín a sus productos y que con sus características definidas, con base en la marca, tienden a reforzarla y a crear valor.

³ Vale resaltar que los medios interactivos facilitan a las empresas obtener información de los usuarios, definir sus perfiles de consumo y con ello, direccionar sus campañas a los individuos.



Los personajes de las series de televisión también constituyen un fuerte refuerzo del canal y son transmisores de los valores de marca, las grandes corporaciones saben la importancia de los mismos y hoy en día, junto a las promociones, la publicidad y la explotación del producto vía on-line es muy frecuente el uso de estrategias de marketing como ellicensing (...) "que vincula la funcionalidad de un producto con la comunicación de una marca conocida o exitosa, frecuentemente asociada a una serie de televisión o una película que ha tenido buena acogida en el target infantil" (Melgarejo y Rodríguez, 2012, 45).

Nosotros tenemos una aproximación multiplataforma, es decir, lo que hemos aprendido de los niños es que para ellos es parte de su mundo: el tema de la televisión, el tema de la plataforma on-line, el tema de la plataforma del juguete o de los productos de merchandising y derivados. Al final estar presentes en todas sus plataformas de ocio va a hacer que se te refuerce primero tu producto, tu serie o tu propiedad y por consecuencia tu marca (Vincent Sourdeau, Director de canales temáticos Cartoon Network y Boomerang, citado por Melgarejo y Rodríguez, 2012, 46).

3. SEGURIDAD ALIMENTARIA

Este concepto se refiere al acceso a la alimentación, por lo que, afirma Gómez (2010), los ciudadanos pueden alcanzarla aun desconociendo los procesos de producción, ya que su preocupación está dirigida a que sus ingresos sean suficientes para alcanzar los patrones de consumo.

La Cumbre Mundial sobre la Alimentación, celebrada en Roma, señala que la seguridad alimentaria existe «cuando todas las personas tienen en todo momento acceso físico y económico a suficientes alimentos inocuos y nutritivos para satisfacer sus necesidades alimenticias y sus preferencias en cuanto a los alimentos a fin de llevar una vida activa y sana» (FAO, 1996), y asegura además, que aunque puedan facilitarse ayuda humanitaria para aliviar el desigual acceso a los alimentos, «ello no resuelve a largo plazo las causas básicas de la inseguridad alimentaria».

Para medir los niveles de seguridad alimentaria se han utilizado diversos métodos, que a su vez se convierten en inconveniente para el análisis y comprensión de la situación:

La medición de conceptos complejos como el de seguridad alimentaria a nivel individual, del hogar, de una región o un país, presenta retos aún no



superados (1, 2). La capacidad de comprar los alimentos o de acceder a ellos, es tal vez la variable más próxima en el individuo y el hogar para establecer desde la perspectiva del acceso físico si existe riesgo de inseguridad alimentaria (INSA) (2). Existen otras muchas perspectivas que se relacionan con los modelos económicos, las formas de producción, de comercialización, del consumo, el crecimiento poblacional, el estado de salud y la disponibilidad de agua potable (2-4). El efecto del aumento de la inequidad y la pobreza en países como Colombia, en medio de transiciones nutricionales y epidemiológicas no ha sido estudiado en todas sus dimensiones, el hambre, la obesidad y la malnutrición coexisten, incluso en un mismo hogar (4).

Las escalas simplificadas como métodos para estimar el hambre, el consumo dietario o la INSA son atractivas por que hacen viable la medición (1). Sin embargo, como con cualquier método que pretenda reemplazar o equiparar a otros es necesario establecer su capacidad como prueba antes de aceptar sus resultados (5). La INSA tradicionalmente se ha establecido a nivel del individuo y del hogar comparando el consumo de energía y el requerimiento del mismo establecido por agencias como la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la Organización Mundial de la Salud (OMS) y el Instituto de Medicina de Estados Unidos (IOM) (2, 6). La estimación del consumo de energía actual y usual es compleja y costosa, lo que hace a los métodos simplificados atractivos (1, 7, 8) (Jiménez, Prada y Herrán, 2012, 8).

Entre las estrategias de la industria alimentaria, están los cultivos biofortificados, obtenidos mediante métodos de fitomejoramiento o de biotecnología (como marcadores moleculares y transgénesis), que se unen a otras como la fortificación industrial.

Los cultivos biofortificados pueden mejorar la seguridad alimentaria y nutricional de individuos, familias y comunidades, de dos maneras (...).

Primero, a través de sus mejores cualidades agronómicas, como mejor rendimiento, las familias aumentan su producción de alimentos y como consecuencia, su energía (kilocalorías) disponible para consumo. Segundo, por su mayor contenido de nutrientes carentes en la dieta latinoamericana y caribeña, como el hierro y el zinc, las personas consumen más de estos nutrientes esenciales. De esta manera, los cultivos biofortificados tienen varias ventajas y se convierten en una estrategia para abordar la inseguridad alimentaria y nutricional:

- Mejoran simultáneamente la seguridad alimentaria (cantidad) y nutricional (calidad).
- Este mejoramiento se provee a través del consumo de cultivos básicos que forman parte integral de la dieta regional (como maíz, arroz, frijol); es decir, no requieren la introducción de nuevos hábitos alimenticios.
- Cuanto más cultivos biofortificados se integren a la dieta, mayores serán los nutrientes que se ingieren (Pachón, 2010, 3).



Un aspecto que debe considerarse en cuanto a la seguridad alimentaria, además del acceso a los alimentos, es la calidad de ellos: «La mayoría de los productos alimenticios y bebidas ofrecidas son altos en grasa, azúcar o sal (HFSS⁴). Encuestas en 2007 encontraron que más del 50% de los anuncios de alimentos en la televisión de los niños fueron los alimentos HFSS en España, Suecia y el Reino Unido, más del 60% en Grecia e Italia, más del 80% en Alemania y más del 90% en Bulgaria» (WHO Europe, 2013, 2).

4. SOBERANÍA ALIMENTARIA

Para Gómez (2010), «la soberanía alimentaria es un posicionamiento del campesino como productor y está íntimamente ligado a otros derechos, como son los derechos colectivos a salud, trabajo, vivienda, y otros», lo que implica un control social de los procesos de producción y comercialización. Lo anterior se relaciona con el concepto de autonomía alimentaria, entendida como «la capacidad de los productores de decidir los sistemas de producción (comercial o de autoconsumo), el tipo de insumos (químicos u orgánicos) y el tipo de semillas utilizadas (nativas, híbridas comerciales o transgénicas)» (Gómez, 2010).

En la misma línea, la siguiente definición se le considera como un derecho colectivo (de los pueblos) «a definir sus propias políticas de agricultura y alimentación, a proteger y regular su producción y el comercio agrícola interior para lograr sus objetivos de desarrollo sostenible, a decidir en qué medida quieren ser autónomos y a limitar el dumping de productos en sus mercados» (León, 2007).

Sin embargo, no puede desconocerse que manifestaciones como los procesos de urbanización, la modernización y mecanización de la tecnología productiva, unidos a la globalización de la inversión y los flujos de capitales productivos, entre otros, «han ido creando las condiciones económicas y políticas para la destrucción de las formas tradicionales de producción, y con ellos las culturas locales, las comunidades y el medio-ambiente natural» (Elizalde y Thayer, 2013, 2).

⁴ HFSS: High in Fat, Sugar or Salt.

Aunque los casos ocasionados por el proceso de globalización son innumerables y presentes en diferentes lugares del planeta, a manera de ejemplo, se presentan los siguientes:

México lleva 14 años de relaciones libres (el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica) con EE UU y Canadá. Desde entonces ha pasado de ser un país autosuficiente en maíz y con capacidad para exportarlo a ser dependiente de la importación de EE UU. Actualmente, México importa el 30% de su consumo de maíz. Hasta 1992 los agricultores de Indonesia produjeron soja suficiente para proveer su mercado doméstico. El tofu hecho con soja y el 'tempeh' son parte importante de la dieta diaria en todo el archipiélago. Siguiendo la doctrina neoliberal, el país abrió sus fronteras, permitiendo que la soja barata de EE UU inundara el mercado destruyendo la producción nacional. Hoy, el 60% de la soja que se consume en Indonesia es de importación. En el oeste de África, una región con potencial suficiente para producir sus propios alimentos, estas décadas neoliberales han incrementado su déficit alimentario un 81%, aumentando la importación de cereales un 102%, la de azúcar un 83%, las de productos lácteos un 152% y las de aves un 500% (Duch, 2008).

Adicional a la transformación de países productores en importadores, como consecuencia de tratados comerciales⁵ y otras estrategias neoliberales, en países con gran biodiversidad, se ha desestimulado la utilización de semillas autóctonas, en beneficio de las transnacionales productoras de variedades, híbridos y transgénicos.

Aunque es clara la intencionalidad en el desarrollo de cultivos biofortificados, para el mejoramiento nutricional, especialmente en los segmentos más desfavorecidos de la población, no puede omitirse el potencial efecto negativo sobre la diversidad biológica y el consumo de productos autóctonos.

Los cultivos biofortificados que se están desarrollando para Latinoamérica y el Caribe, ya sea a través de fitomejoramiento (arroz, camote, frijol, maíz) o elaboración de productos alimenticios (arroz, camote, frijol, maíz,

⁵ «El gobierno de Colombia, en su afán de cumplir con los requisitos impuestos por Estados Unidos y la Unión Europea en el marco de los Tratados de Libre Comercio (...), está adecuando la legislación nacional en todos los ámbitos del comercio, para crear las condiciones que requieren los inversionistas. Uno de los ejes fundamentales en estas negociaciones es la adecuación y homologación de las normas de propiedad intelectual que se aplican en los países del Norte. Son de especial interés las leyes de propiedad intelectual sobre la biodiversidad en países megadiversos. A las transnacionales les interesa poder ampliar el control monopólico de las semillas y de toda la cadena productiva agrícola» (Grupo Semillas, 2010).



yuca), representan entre el 12% y el 48% de la energía consumida en los países de la región. (...)

Investigaciones señalan al maíz biofortificado con provitamina A para México, y con hierro para Honduras y Nicaragua, como el que tendrá mayor impacto económico-nutricional. La adopción universal de cultivos de arroz, camote, frijol, maíz y yuca biofortificados podrían contribuir al 10% del requerimiento poblacional de hierro, al 33% de zinc y al 25% de vitamina A (Pachón, 2010, 10).

5. INFLUENCIA DE LA PUBLICIDAD DE LA INDUSTRIA DE LOS ALIMENTOS

Como consecuencia del proceso de globalización es visible la tendencia generalizadora de ciertos comportamientos (vestimenta, maquillaje, peinados, tipos de saludos, expresiones, entre otros), especialmente en niños y jóvenes. Ella es impulsada y posicionada por la publicidad y el bombardeo mediático a través de las tecnologías de la información y las comunicaciones.

Dicha situación no es ajena para el componente alimenticio, al punto que algunas marcas (como aquella de una letra amarilla en fondo rojo distintiva de comidas rápidas, o las dos bebidas colas contrapuestas), se encuentran plenamente posicionadas hasta en los rincones más remotos del mundo, aprovechando cambios dados en la sociedad, como la dedicación laboral de los padres, la cual «ha generado que la relación de ingreso salarial/tiempo haga preferir la “conveniencia” de los alimentos que sean fáciles de preparar, privilegiando las comidas rápidas, comidas preparadas o bien meriendas que no corresponden a la dieta saludable para un adulto o niño» (Cáceres, Ibarra y Pastenes, 2008, 10).

A manera de ejemplo, en Colombia, país con gran riqueza frutícola, una persona de la farándula afirma que la fruta tiene el nombre específico de una marca monosilábica, promoviendo el consumo de bebidas envasadas en vez de la fruta fresca o de jugos naturales. Igual sucede con ciertos pasabocas, que mediante la imagen de un ídolo futbolístico mundial del momento promueve el consumo de sus productos... ¿qué preferirá ingerir un niño amante del fútbol, si ese inigualable jugador lo come y promociona?, sería una pregunta con respuesta obvia. Y así podría enumerarse cantidad de casos, como las

bebidas que hacen volar o no permiten que se duerma en clase, o los confites que transforman a los demás en monstruos.

No es extraño que la publicidad de la industria alimentaria tenga a los niños y adolescentes como segmento prioritario, en la búsqueda de creación de conciencia de marca y la generación de lealtad del consumidor, si se considera que:

Los niños nacen con una predisposición biológica a los alimentos altamente calóricos, así como a los sabores dulces y salados en detrimento de los ácidos y amargos (...). Los niños son reticentes a probar aquello que no les es familiar, con algunas excepciones (...). Esta neofobia (sic), lleva a los niños a aceptar solamente aquellos alimentos que conocen, bien a través de su propia experiencia, bien a través de los anuncios televisivos (Schwartz y Puhl, citados por Jiménez, 2006, 248).

Es obvio que la educación sea considerada como una alternativa en la búsqueda de alcanzar la seguridad alimentaria, por lo que en muchas instituciones educativas se han incluido asignaturas sobre educación nutricional, a pesar del poco efecto que pueda alcanzarse cuando el éxito o la aceptación está asociado al consumo de cierto producto comercial... ¿o qué decir del famoso gato obeso, comilón, dormilón y televidente empedernido?, en paralelo con la idolatría por ciertas figuras corporales.

Los esfuerzos docentes por explicar la importancia de una dieta equilibrada, de las vitaminas asociadas a los alimentos, de las calorías necesarias para el cuerpo humano o de los peligros de las dietas sin la supervisión médica, entre otros, chocan diariamente con las campañas televisivas en las que la mejor alumna de la clase es la que se alimenta de galletas o en que el chico más admirado de la pandilla devora hamburguesas a todas horas o invita a todos sus amigos a merendar bollos rellenos de chocolate, ante la complaciente mirada de su madre (Jiménez, 2006, 248)

La preferencia por ciertos productos alimentarios empacados (con colorido, nombres sugerentes, unido a personajes públicos, con efectos inigualables, disponibles en todas partes y listos para ser disfrutados), favorecido por los cambios de la estructura familiar, no solo está llevando a la malnutrición, sino que está aumentando la dependencia alimentaria: la lealtad como consumidor hace que no se analicen otras opciones, en una muestra de lo que podría llamarse inconsciente colectivo consumista.

Lo planteado hasta el momento, ha convertido platos autóctonos (los que no se han perdido de la memoria colectiva) en platos exóti-

cos, frutos silvestres o de fácil producción en condenados a la extinción, productos naturales en envasados y 'enriquecidos', manjares domésticos en menjurjes repulsivos, nutrición en consumismo, autonomía alimentaria en colonia de marcas, productor en importador, biodiversidad en dependencia e inconsciencia, salud en malnutrición.

REFLEXIONES FINALES

La globalización se manifiesta de diversas maneras en el comportamiento de los individuos, inclusive cambiando aspectos culturales, mediante la utilización de diversas estrategias, algunas directas y otras veladas, planeadas y orientadas sistemáticamente, priorizando los intereses neoliberales que la soportan.

La industria alimentaria, haciendo uso de los medios masivos, y partiendo de que la publicidad «transmite -lo quiera o no- estilos de vida, propuestas sobre cómo se debe ser, actuar, consumir, para tener éxito en la escala social» (Díaz citado por Espinar y González, 2012, 228), ha permeado el comportamiento de las diferentes comunidades, haciendo que ciertos productos (provenientes de transnacionales) se impongan en los mercados, en ocasiones con tácticas *non sanctas*, en detrimento de la seguridad y la soberanía alimentarias a que tienen derecho las personas, en específico, y los pueblos, en amplio.

Es preocupante el presente y el futuro, pues la influencia de la publicidad en los niños y jóvenes es tan abismal, que se ha creado una absoluta lealtad a ciertas marcas, a ciertos productos, a ciertos comportamientos, lo cual ha creado y fortalecido un inconsciente colectivo consumista, con consecuencias nefastas para la salud⁶, la cultura culinaria y la consolidación de soberanía alimentaria, que lleva a plantear la siguiente pregunta: ¿de qué se alimentarán estos inconscientes consumidores, cuando no cuenten con los recursos para acceder a los productos de que son dependientes, o la empresa decida retirarlos del mercado por razones económicas o políticas?

⁶ «La publicidad juega un rol negativo al ser un factor importante del crecimiento de la obesidad que ha tenido la población últimamente y que ha permitido que los niños y padres prefieran llevar una vida más "insana"» (Cáceres, Ibarra y Pastenes, 2008, 10).



BIBLIOGRAFÍA

- ARTIGAS, L. (s.f.). La publicidad [en línea]. Zaragoza (España): Ecobachillerato.com.
 <<http://www.ecobachillerato.com/trabajosecono/lapublicidad>>.
 [Consultado el 01/07/2013].
- CÁCERES ARAYA, C.M.; IBARRA ALVARADO, I.A.; PASTENES MUSALEM, C.A. (2008). Análisis de contenido nutricional de la publicidad de alimentos dirigida al público infantil [en línea]. Santiago (Chile): Universidad de Chile. 85 p.
 <http://www.tesis.uchile.cl/tesis/uchile/2008/caceres_c/html/index-frames.html> [Consultado el 29/10/2013]
- DÍAZ RAMÍREZ, G.; SOUTO GALLARDO, M. C.; BACARDI GASCÓN, M.; JIMÉNEZ CRUZ, A. (2011). «Efecto de la publicidad de alimentos anunciados en la televisión sobre la preferencia y el consumo de alimentos: revisión sistemática». *Nutrición Hospitalaria*, Vol. 26, nº. 6, p. 1250-1255.
- DUCH GUILLOT, G. (2008). Autonomía alimentaria [en línea]. Quito (Ecuador): Agencia Latinoamericana de Información, ALAI.
 <<http://alainet.org/active/24055&lang=es>>. [Consultado el 10/07/2013].
- ELIZALDE, A.; THAYER CORREA, L.E. (2013). «Ruralidad y campesinado: ¿categorías en extinción o realidades en proceso de transformación?». *Polis: Revista Latinoamericana*, nº 34, p. 1-6.
- ESPEJEL, J.; FANDOS, C.; FLAVIÁN, C. (2007). «La importancia de las Denominaciones de Origen Protegidas como indicadores de calidad para el comportamiento del consumidor. El caso del aceite de oliva del Bajo Aragón». *Economía Agraria y Recursos Naturales*, Vol. 7, nº 14, p. 3-19.
- ESPINAR RUÍZ, E.; GONZÁLEZ DÍAZ, C. (2012). «Representaciones de género en la publicidad de alimentos: Un análisis de contenido» *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, nº. 7, p. 227-245.



FAO (1996). Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Mundial y Plan de Acción de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación [en línea]. Roma (Italia): FAO. <<http://www.fao.org/docrep/003/w3613s/w3613s00.htm>>. [Consultado el 20/06/2013].

FRIEDMAN, T. (2006). La Tierra es plana. Breve historia del mundo globalizado del siglo XXI. Madrid (España): Martínez Roca.

GARCÍA UCEDA, M. (2011). Las claves de la publicidad. (7ª edición). Madrid (España): ESIC Editorial.

GÓMEZ, E. (2010). Del derecho a la alimentación a la autonomía alimentaria [en línea]. San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México). Otros mundos Chiapas. <http://www.otrosmundoschiapas.org/seminario/docs/del_derecho_a_la_alimentacion_a_autonomia_alimentaria.pdf>. [Consultado el 11/07/2013].

GRUPO SEMILLAS (2010). Las leyes de semillas aniquilan la soberanía y autonomía alimentaria de los pueblos [en línea]. Barcelona (España): Genetic Resources Action International. <<http://www.grain.org/article/entries/4098-las-leyes-de-semillas-aniquilan-la-soberania-y-autonomia-alimentaria-de-los-pueblos>>. [Consultado el 23/06/2013].

JIMÉNEZ S., A.Z.; PRADA G., G.E.; HERRÁN F., O.F. (2012). «Escalas para medir la seguridad alimentaria en Colombia. ¿Son válidas?». Revista Chilena de Nutrición, Vol. 39, nº1, p. 8-17.

JIMÉNEZ, M. (2006). «Cuando Barbie se come a Garfield. Publicidad y alimentación: niños obesos buscando la perfección del cuerpo adulto». Trastornos de la Conducta Alimentaria, nº 3, p. 245-263.

LEÓN, I. (2007). La soberanía alimentaria: una ética de vida. Quito (Ecuador): Agencia Latinoamericana de Información, ALAI. <<http://alainet.org/active/15600&lang=es>>. [Consultado el 10/07/2013].

MELGAREJO, I.; RODRÍGUEZ, M.M. (2012). «La creación de imagen de marca en los canales infantiles politemáticos de televisión». Miguel Hernández Communication Journal MHCJ, nº 3, p. 37-55.

MORA FIGUEROA, B. (2009). *El mercado global de la comunicación: Éxitos y fracasos*. Navarra (España): Eunsa.

PACHÓN, H. (2010): El Impacto Nutricional de Cultivos Biofortificados o Cultivos con Mayor Calidad Nutricional. Palmira (Colombia): Centro Internacional de Agricultura Tropical, CIAT.

WHO EUROPE, REGIONAL OFFICE FOR EUROPE OF THE WORLD HEALTH ORGANIZATION (2013). Marketing of foods high in fat, salt and sugar to children: update 2012–2013. Copenhagen (Denmark): WHO Regional Office for Europe.

Sociedad y ética cristiana

Society and Christian ethics

Dr. Álvaro REDONDO HERMIDA

Doctor por la Universidad Pontificia de Salamanca
Fiscal del Tribunal Supremo

RESUMEN

En este trabajo se estudia la influencia de la ética cristiana en la conformación de los valores colectivos. Se analiza la influencia doctrinal cristiana en el contenido de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y a través de ella, en la mayoría de las sociedades. Se analiza especialmente la repercusión de la ética cristiana en la sociedad española, y la realidad de una presencia social cristiana, así como su capacidad para influir en la conformación de la ética colectiva y en la legislación.

PALABRAS CLAVE

Ética, religión cristiana, ley natural, delito, pautas éticas colectivas, dignidad de la persona, integridad moral, presencia social cristiana.

ABSTRACT

In this paper we study the influence of Christian ethics in shaping collective values and the Christian doctrinal content of the Universal Declaration of Human Rights, and through it, in most societies. We analyze especially the impact of Christian ethics in Spanish society, and the reality of a Christian social presence and their ability to influence the shaping of collective ethics and legislation.

KEY WORDS

Ethics, Christian religion, natural law, crime, collective ethical standards, dignity, moral, Christian social presence.

I. CRISTIANISMO, RELIGIÓN RACIONAL

Podemos partir de la afirmación de que el cristianismo es una religión racional. No es un conjunto de mitologías ni de sagas supuestamente históricas, sino racionalismo que se ha hecho religión. Frente al paganismo, el cristianismo supuso una auténtica desmitologización que asumió la posibilidad de convertirse por lo tanto en religión universal. No era la transposición mítica de la historia de un pueblo, sino un intento de superación de todas las religiones existentes.

Por ello la espiritualidad cristiana favoreció un triunfo sobre las demás religiones, lo que provocó el rechazo de las clases altas y del sistema romano establecido, que vio en la nueva doctrina una evidente amenaza. Se consideró ateísmo el ser cristiano, no tanto porque se negara el culto al Emperador, sino porque no se trataba de una religión más, fungible, intercambiable con las demás religiones, no era una más en el número de los intentos por llegar a los dioses. Si así hubiera sido, el cristianismo no hubiera tenido ningún problema.

En realidad, en este aspecto racional el cristianismo recogía la tradición judía, la herencia de la Sinagoga. El Templo por antonomasia, el de Jerusalén, ya había establecido la unión de la Razón con el ansia religiosa de todo hombre. Sin embargo, cierto es que los no judíos estaban excluidos del Templo, no podían entrar a él sino hasta una cierta parte del edificio, literalmente. Pero a partir de San Pablo la situación cambió, al incorporarse los gentiles, es decir, los extraños al pueblo de Israel ("el que lucha con Dios").

II. CRISTIANISMO Y FILOSOFÍA

Pero a los efectos de este estudio, conviene detenernos en el paso decisivo que se produjo en el siglo II después de Cristo, en cuanto los llamados Padres de la Iglesia asumieron la filosofía griega y la fundieron con la doctrina cristiana. En este sentido, Justino proclamó que el cristianismo era la "verdadera Filosofía", la que puede llegar a la Verdad. Dicha Filosofía podía ahora, según dicho autor, llegar a la Verdad, superando la posición de Sócrates, que afirmaba que sólo podemos saber que no sabemos nada. Pero los cristianos no sólo unieron al cristianismo la Filosofía, sino que asumieron el concepto de Naturaleza, esencial en la doctrina griega. Dios mismo tenía naturale-

za, pero no es lo mismo Dios que la Naturaleza. La Naturaleza no es Dios, a la Naturaleza, como mucho, se puede apelar como fuerza espiritual no personal, pero no se le puede rezar, no se le puede hablar con la convicción de ser escuchado por Alguien. Dios sí es Alguien. Dios tiene Naturaleza pero además es una Persona individual a la que se puede hablar, y sobre todo, de la que se puede esperar la Palabra. La Palabra de la nueva religión natural y racional es la Voz creadora y redentora. De dichas tres realidades, la Naturaleza, la Divinidad y la Palabra surge la religión cristiana, la cual por tanto, desde los orígenes, se consideró a sí misma como conforme a la ley natural y portadora de un mensaje inteligible que indica lo que se debe hacer para estar concordes con Dios y la Naturaleza. Lo que se debe hacer, visto desde la conciencia y la relación del hombre con Dios, es la Moral. Lo que se debe hacer, como principios generales de conducta, cuyo incumplimiento determina una incorrección y cuya virtualidad conforma la sociedad, es la Ética.

III. CRISTIANISMO Y ÉTICA NATURAL

El cristianismo siempre ha estado abierto a la idea y práctica de la Justicia, que forma parte esencial de su Ética. Por eso San Pablo sostiene que los cristianos deben "...tomar en consideración todo lo que es Verdadero, todo lo que es Justo..." (Filipenses, 4,8). Ello significa que la idea clásica griega de Justicia entra de lleno en el ámbito de la Ética cristiana, pero no es suficiente para caracterizarla. Hay algo más. El cristianismo no es una sólo una filosofía muy desarrollada, es algo distinto.

Los no creyentes también tienen, obviamente, una Ética natural. Así lo sostiene también San Pablo, cuando afirma que "...los paganos, que no tienen la Ley, guiados por la Naturaleza, cumplen las prescripciones de la Ley, aunque no tengan la Ley...La Ley está escrita en su corazón..." (Romanos 2, 14). Pero esta ley de la naturaleza, cuyas prescripciones deben ser cumplidas por los no creyentes, según la doctrina cristiana no es suficiente para alcanzar la Verdad como sí pudo hacerlo el cristianismo, según el cual hace falta la Revelación para alcanzarla.

IV. ÉTICA CRISTIANA

Según la doctrina católica, en efecto, de la Revelación se desprende que los seres humanos son hijos de Dios, y más aún, hechos a su imagen y semejanza. De esta afirmación se infiere que los miembros de la familia humana poseen una Dignidad intrínseca, fundamento de la Libertad, la Justicia y la Paz, fundamento racional de la Ética. De este modo se configura una cadena de realidades cristiana, que podemos resumir en Dios, Naturaleza, Hombre, Religión y Ética. Dios es el Creador de la Naturaleza, la cual tiene vida propia, y de ella, por la acción de Dios, nace el Hombre, el cual naturalmente intuye la presencia de Dios por medio de la Razón, y luego conoce a Dios por Revelación, uniéndose a Él por la Religión, de modo que, de la Naturaleza del Hombre, de su Razón y de la Revelación surgen los principios éticos, que tienen su legitimidad básica en la ley natural impresa en la conciencia del Hombre, creado a imagen y semejanza de Dios como obra cumbre de la Naturaleza.

V. IMPUGNACIÓN DE LA ÉTICA CRISTIANA

La referida doctrina cristiana ha sido impugnada desde cuatro frentes: el espiritualismo no creyente, el materialismo filosófico, el positivismo y el llamado humanismo no religioso. Ya en la época romana se impugnó la pretensión cristiana de llegar a la Verdad, la cual fue negada por Hegel, al asumir la racionalidad y la evolución del espíritu, pero sin intervención de la Divinidad.

Marx se dio cuenta de que la postura de Hegel tenía todas las que a su criterio aparecían como debilidades doctrinales de la religión, sin aportar ninguna ventaja, por lo que invirtió los términos. Sin duda existía una evolución, sostuvo, pero ésta partía de una materia eterna, en transformación continua, siendo la materia la única realidad, por lo que la Ética cristiana no era más que una estructura derivada, que no tenía de ningún modo un fundamento trascendente.

Los ateos de la Revolución francesa entendieron la realidad como una materia que sólo la Ciencia puede escudriñar con acierto. Por ello, cuando Napoleón preguntó al ateo Laplace, gran astrónomo, dónde estaba Dios en sus teorías, le contestó que Dios "no entraba en su hipótesis". El creador del positivismo, Comte, racionalizó la evolución de la Ciencia desde los planteamientos revolucionarios, afir-



mando que en un futuro todo sería Ciencia, y que todo lo demás eran tonterías. El humanismo no religioso responde a la tradición estoica, con aportaciones de los filósofos ateos, partiendo de bases como la dignidad de la persona, la fundamentación de los principios éticos en la razón, los cuales deben ir cambiando con la realidad, y el principio de tratar a los demás como se quiere que lo traten a uno, así como la no discriminación entre las personas.

VI. LEGITIMACIÓN DE LA ÉTICA NO RELIGIOSA

Para el cristianismo, la pretensión de fundamentar la Ética desde el punto de vista científico que sostiene que lo que no es Física es una tontería, es una pretensión muy cuestionable, por cuanto pretende sacar de la materia irracional una evolución que lleva hasta la Ética racional, lo cual es por un lado inseguro desde el punto de vista evolutivo, y por otro lado, se basa en la "selección natural", según la cual los más fuertes destruyen a los más débiles y sobreviven. Es ciertamente difícil suponer que a partir de tal deseo de supervivencia pueda construirse una sociedad ética que postule la paz, la libertad y la justicia como sus objetivos. Para el cristianismo, la sola forma viable de fundamentar la dignidad del hombre sin recurrir a Dios obligaría a admitir la Dignidad como un postulado, es decir, como algo que existe aunque no se pueda demostrar ni cómo ni porqué existe, y luego sostener que dicho postulado se aplica porque la Razón lo reclama, entrando en vigor por consenso para mantener el orden social.

Sin duda, ése sería un fundamento distinto del que sostienen los creyentes, para los que la Ética se impone porque deriva de la condición de hijos de Dios de los seres humanos, y por tanto iguales entre sí y asimismo dotados de una dignidad intrínseca de la que brotan todos los valores. Para el cristianismo los fundamentos de la ética no religiosa derivan en todo caso de conceptos de la doctrina cristiana, con la diferencia de que suprimen a Dios. Así, la dignidad de la persona, sobre la que pivota todo el humanismo, es una expresión creada por Agustín de Hipona (Ciudad de Dios, 19, 13), y asumida de modo parcial por el humanismo no cristiano (Kant, imperativo categórico), que elimina deliberadamente la calificación de "intrínseca" de la misma, con lo que su extensión y efectos dependen de un consenso social variable; el principio de no discriminación es cristiano (San Pablo, Gálatas 3, 28), y se debilita si no se admite el común origen trascendente de los seres humanos.

VII. ÉTICA CRISTIANA Y NACIONES UNIDAS

Lo cierto es que no puede negarse, sea cual sea la opinión que se sustente, partidaria o contraria al cristianismo, que la Ética históricamente decisiva, la que ha conformado el actual estado de la humanidad, es la cristiana. Por eso dicha Ética impregna la Carta Magna de la Humanidad, como denominó Eleanor Roosevelt a la Declaración Universal de Derechos Humanos, y a través de la misma, deja su impronta en la mayoría de las Constituciones, y por tanto de las sociedades.

Sin duda un arreglo es posible. Aunque las posiciones no religiosa y cristiana son divergentes en cuanto al fundamento ético, ha sido posible llegar a un acuerdo sobre aspectos básicos que permitan una convivencia razonable. Hay en efecto posibilidad de acuerdo entre católicos y no creyentes sobre los valores que dan sentido a la vida y que permiten una convivencia digna en este mundo. Un compromiso a favor de la dignidad y del apoyo a los necesitados. Un compromiso para mantener la paz social como medio de asegurar los derechos básicos.

La Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en la noche del 10 al 11 de diciembre de 1948, es el fruto del trabajo de nueve personas de diferentes posiciones, entre ellas una mujer, Eleanor Roosevelt, que asumió la Presidencia. De ellos, ocho eran creyentes y uno ateo, el delegado ruso Alexander Bologonov, Embajador en París. De los ocho creyentes, tres eran anglicanos, el jurista canadiense Sir John Humphrey, el intelectual australiano William Hodgson y el laboralista inglés Lord Dukestone. Dos eran católicos, el jurista chileno Hernán Santa Cruz y el jurista libanés Charles Malik. Uno era judío, el francés René Samuel Cassin Dreyfus. Uno era budista, el chino Penchun Chang. De esta mezcla surge la Carta, especialmente el Preámbulo, en que se nota por lo menos la clara mano de cuatro de ellos, los decisivos, Malik, Santa Cruz, Cassin y Chang. Cualquiera de los cuatro que no hubiera actuado, la Carta no sería la misma.

VIII. DECLARACIÓN DE DERECHOS Y ÉTICA CRISTIANA

La Carta no invoca a Dios, lo que sorprende dada la condición de creyentes de ocho de los diez Padres de la Declaración, pero ello tiene una explicación. El delegado de China Nacionalista, Dr. Chang, que era budista, se negó a que se hiciera constar la fe en un Dios personal, con lo que la doctrina que se expresa en el Preámbulo, aunque se corresponde claramente con el cristianismo, oculta la apelación a la Divinidad para no contrariar a los no monoteístas.

Continúa la Carta afirmando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana. Este planteamiento sostiene por tanto que existe una dignidad intrínseca a todo ser que pertenezca a la familia humana, doctrina inexplicable fuera del cristianismo, que es el contexto cultural e histórico en que dicha concepción nace.

Luego se afirma en el Preámbulo que el menosprecio de los derechos humanos ha originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad, con lo que se hace referencia a lo que Rafael Lemkin, en el Congreso de Derecho Penal de Madrid, organizado por la Sociedad de las Naciones en 1933, propuso que se definiera como "delito de barbarie", aunque posteriormente, en 1943, denominó, con voz creada por él desde el griego y el latín, delito de "genocidio". Estos actos de barbarie que inspiraron la definición de genocidio fueron los cometidos contra los cristianos en las masacres de Armenia e Irak, no los del Holocausto, posteriores a la creación del concepto, aunque hechos asimismo terribles y que sin duda son perfectamente definibles por el neologismo del gran penalista polaco.

La Justicia legal y doctrinal españolas, como no podía ser de otro modo, han asumido principios de la Ética cristiana a través de la Escuela de Salamanca y la doctrina de la Iglesia, incorporando al ordenamiento asimismo la Declaración Universal, que se declara directamente aplicable en el artículo 10 de la Carta Magna de España. Como consecuencia de dicha influencia y de dicha vigencia, el Derecho Penal español ha dado entrada a la Ética cristiana en la legislación y en las resoluciones del Tribunal Supremo. Desde dicha Ética se sostienen las conocidas posiciones que avalan la protección de la vida humana desde la concepción a la muerte natural, la protección de la familia como unidad básica de la sociedad, la libertad de conciencia, la libertad de la enseñanza religiosa, el derecho de los padres a educar a los

hijos, la política de penas humanitarias encaminadas a la reinserción, con proscripción de la cadena perpetua, o la protección de la integridad moral de la persona.

Esto no significa que la jurisprudencia española asuma la Ética cristiana por serlo, y menos aún por derivar la misma de las enseñanzas y autoridad de la Iglesia Católica, dada la no confesionalidad del Estado. Dicha Ética, que el Tribunal Supremo nunca llama "cristiana" sino "humanista", sin duda se encuentra marcada por la impronta de los valores de dicha creencia, aunque el Alto Tribunal deja la cuestión aclarada en diversas resoluciones. Afirma el Auto del Tribunal Supremo de 23-4-98, Ponencia del Sr. García Ancos:

"...El Derecho penal no debe ser utilizado como instrumento para imponer concepciones morales...que sólo siente un sector de la sociedad como regla de la moralidad...».

Afirma asimismo la Sentencia del Tribunal Supremo de 27-5-94, ponencia del Dr. Bacigalupo:

"...El derecho...a la libertad...sólo debe ser limitado en...casos de infracción de normas éticas elementales, cuya observancia está impuesta, no por sí mismas, sino para evitar efectos socialmente dañosos..."

Podemos resumir algunos aspectos de la protección penal de los bienes jurídicos importante, protección dispensada tomando, sin duda alguna, como referente la Ética humanista, que en el contexto español es en muchos aspectos coincidente con la Ética cristiana, si bien en el sentido independiente y tradicional que antes hemos expresado.

IX. ÉTICA Y DERECHO PENAL ESPAÑOL

Según el Tribunal Supremo de España, la persona posee dignidad por el solo hecho de serlo. Es un sujeto moral, es un fin en sí misma. La garantía constitucional de la dignidad implica la proscripción del uso instrumental de una persona (STS 3-10-01). Asimismo sostiene el Alto Tribunal que la Ética humanista aparece como inspiración del derecho penal (STS 26-3-99) y que es un fin legítimo de las penas la consolidación de las convicciones éticas generales (STS 24-7-00). Por ello podemos afirmar que el Tribunal Supremo asume la concepción cristiana de la dignidad, al referirla a todo miembro de la familia humana, concepción que se vincula a una Ética humanista, que forma



parte de las convicciones generales de los españoles, y cuya defensa se constituye en uno de los fines esenciales del ordenamiento jurídico penal. Esta Ética humanista impregna incluso cuestiones estrictamente doctrinales, como la legítima defensa, cuya estimación se subordina a que la actuación defensora no sobrepase las limitaciones éticas. Así, el Auto del Tribunal Supremo de 20-7-06 sostiene que si alguien se defiende de modo inaceptable, haciendo perder un ojo al atacante sin necesidad, se violan las limitaciones éticas de la legítima defensa.

X. ÉTICA Y DELITO

Muy trascendente es el referente ético en el contexto de los delitos de corrupción. En este sentido, el Tribunal Supremo de España se pronuncia por admitir la existencia de una falta de ética pública por intervenir ilícitamente un funcionario en determinada operación. Esta falta de ética es relevante penalmente, de todos modos, si puede ser subsumida en la descripción del tipo que contiene la criminalización de aquel deber (STS 26-11-01). Por un lado por tanto, se detecta y define la falta de Ética, la cual asume por tanto una realidad ontológica, falta de Ética que aparece como la contradicción entre la actuación corruptora y las "convicciones éticas generales" que ya hemos mencionado con anterioridad. Ahora bien, detectada la falta de Ética, la misma será sancionable penalmente si es recibida, descrita y sancionada por la ley penal.

Un campo en que la Ética aparece con fuerza como referente y legitimación de la actuación sancionadora es el propio de los delitos contra la libertad sexual. En la STS de 12-6-81 se censura la distribución de pornografía entre menores por cuanto material pornográfico, se atenta no sólo a la Ética, cristiana o no, sino a la moralidad sexual, hiriendo y lesionando, de modo grave y trascendente, al pudor y a las buenas costumbres colectivos. Un caso claro de dicha referencia podemos encontrarlo en el supuesto de los delitos sexuales en que se aprecia una agravante por relación de parentesco entre agresor y víctima. En este caso se sostiene por el Alto Tribunal que la mayor pena se basa en la mayor culpabilidad de quien, además de realizar el tipo, vulnera exigencias éticas de nuestra cultura (STS 28-9-06). En esta trascendental sentencia se llega por tanto a afirmar que por el hecho de que una conducta típica posea una connotación claramente contradictoria con las exigencias éticas, la misma es más reprochable, por lo que la culpabilidad es más intensa y ello incide en la hermenéutica y operatividad de la norma penal en sí misma. En materia de

abusos a menores, se sostiene en la STS de 9-3-12 que el abuso a una niña pequeña es más reprochable al representar un comportamiento alejado de la "condición natural", con lo que se apela a una Ética derivada de la propia Ley Natural para evaluar la incorrección del hecho.

Valoración decidida del componente ético de una conducta aparece en la apreciación de la atenuante de intoxicación. Se afirma que no puede aceptarse que el consumo de alcohol llevara al acusado a una estima tan baja de los valores éticos, sino que la inexistente conciencia ética ínsita al acusado propició, con independencia del alcohol, un comportamiento denigrante en materia sexual con víctimas menores (ATS 18-7-07).

Quizá uno de los delitos en que el componente ético es muy trascendente es el previsto para proteger la integridad de la persona. Según el Alto Tribunal, el delito contra la integridad moral implica un comportamiento degradante que incide en el concepto de dignidad de la persona (STS 10-5-07). Como habíamos visto, hasta ahora los delitos considerados venían más o menos relacionados con la Ética en cuanto a la valoración político-criminal, o en cuanto a la intensidad de la culpabilidad. En este caso, se llega a relacionar la falta de Ética con la tipicidad misma, al afirmarse que se exige que, para configurar el delito considerado, la conducta debe "incidir" en la dignidad de la persona, lo que constituye una descripción de la conducta misma que constituye el núcleo de la figura penal estudiada.

En otro supuesto, podemos observar que el Tribunal Supremo relaciona la conducta contraria a la integridad con la "rebaja de la dignidad". En el Auto del Tribunal Supremo de 26-6-08 se toma en cuenta el caso del culpable que obligó a un menor a desnudarse y ver una película, sin más agresión. Aun así, ello es delito contra la integridad moral, al rebajar la dignidad de la víctima.

XI. LA PRESENCIA SOCIAL CRISTIANA

De todo lo considerado podemos concluir que existe una Ética cristiana, entendida como las pautas colectivas de conducta en relación con los valores socialmente aceptados, pautas que recogen valores y principios propios y originales del cristianismo. Dicha Ética puede influir en la legislación y en la aplicación de la misma por todos los órganos. De este modo, la mejora o consolidación de dichas pautas

colectivas, desde la visión cristiana y acudiendo al acervo de la misma, puede ser una forma eficaz de influir en la Justicia considerada como función pública

No es concebible la vigencia de la Ética cristiana con fundamento en un referente religioso, aunque más no sea que la aceptación de la idea de Dios, porque la sociedad no está dispuesta a volver a la confesionalidad, ni es mucho menos factible la conversión individual al cristianismo de la mayoría de sus integrantes. Lo que sí es posible es que los cristianos, movidos por su fe, asuman una cada vez mayor presencia social, la cual puede mejorar la sociedad entera trasladando a la misma los valores cristianos en cuanto pautas generales de comportamiento colectivo.

Así, no es posible que la sociedad actual asuma que la vida humana es sagrada por cuanto es una creación del Espíritu, pero es posible trasladar a la sociedad un criterio de comportamiento que respete la vida humana desde la concepción, como un principio ético comúnmente aceptado. Dicha traslación a la sociedad del valor de la vida según el cristianismo es factible, pero ello sólo si se alcanza la suficiente presencia social cristiana tanto en los medios, como en el espacio público, como en las redes sociales. Esta idea de presencia social es compatible e independiente de la misión de evangelización, que tiene una dimensión trascendente que la diferencia plenamente del proyecto cristiano como modo de entender la realidad y la convivencia social.

Nº 42

Nov. 2013



Sociedad y
Utopía
Revista de Ciencias Sociales

Dossier:

Un mundo en cambio:
a los 50 años de la
Pacem in Terris

Un mundo en cambio: a los 50 años de la Pacem in Terris

COORDINADOR:

Dr. José Luis Segovia

Director del Instituto Superior de Pastoral
Universidad Pontificia de Salamanca

El 11 de abril de 1963, hace 50 años, un Jueves Santo, el Papa Juan XXIII promulgaba su segunda encíclica social. El Papa Bueno no podía ignorar las hondas repercusiones que tendría este documento en el desarrollo del acontecimiento conciliar, como había sucedido con su antecesora, la Mater et Magistra que prologó el Vaticano II. Dos años antes de la Pacem in Terris se había levantado el muro de Berlín, consolidando la división del mundo en dos bloques. Unos meses, atrás la humanidad contuvo la respiración al borde de la catástrofe nuclear con la famosa crisis de Cuba. Cinco años después el mayo 68, etc.

Han pasado diez lustros y la historia se ha acelerado vertiginosamente. El mundo de entonces y el de nuestros días son muy distintos. Sin embargo, la paz sigue estando amenazada por multitud de conflictos de alta y baja intensidad. La amenaza de una guerra nuclear y el consiguiente rearme no han desaparecido (Corea del Norte). La injusticia campa a sus anchas por un planeta en el que tres cuartas partes de sus habitantes se encuentran en condiciones precarias y en el que la muerte por las hambrunas sigue campando a sus anchas por más Objetivos del Milenio que estén aprobados. Incluso países que en la década de los 60 ascendían en sus niveles de bienestar, hoy sufren la precarización de su otrora numerosa clase media. En la actualidad son otros los muros (SIVE, leyes de extranjería restrictivas de derechos, proteccionismo aduanero...), no menos terribles, los que consolidan la división de nuestro mundo entre pobres y ricos, libres y esclavos. Se nos acaba de hacer añicos la distopía del crecimiento ilimitado y la grave miopía que identificaba el crecimiento económico con el desarrollo y la felicidad. Incluso empezamos a hablar de la necesidad de decrecer, al menos en algunos aspectos.

Los derechos humanos siguen, ayer y hoy, en el alero. Las instituciones son cuestionadas, la democracia misma goza de poca salud y la racionalidad económica ha fagocitado al mundo de la política. El mundo del siglo XXI es un mundo globalizado y dominado por las TIC, pero posiblemente no tan esperanzado como el de los años 60.

Sin embargo nada de lo que ha pasado se entiende sin hacer memoria de lo acontecido en esos años.

Eclesialmente, a tres grandes pontífices, Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI ha seguido un humilde y cautivador Papa Francisco que ha levantado la esperanza de muchos, dentro y, sorprendente-

mente, fuera de la Iglesia. Acabamos de celebrar las bodas de oro de la convocatoria de un acontecimiento que ha marcado la vida de la Iglesia: el Concilio Vaticano II. Para unos no llegó y para otros se pasó. Pero lo cierto y verdad es que la Iglesia no es la misma antes y después. Tampoco su forma de relacionarse con el mundo. Bastante de ello estaba intuido en la *Pacem in terris*, auténtico testamento espiritual de Juan XXIII publicado apenas tres semanas antes de su muerte. Se vislumbraba en los destinatarios –“todos los hombres de buena voluntad”– y se patentizó en un tono amistoso y exquisitamente dialogante con el mundo. No es originalísima en su contenido, pero reconcilió definitivamente a la Iglesia con los Derechos Humanos (consagrando, por ejemplo, el derecho a emigrar que corresponde a quien es hijo de la familia humana) y consolidó una visión del ser humano y de su dignidad inquebrantable a cuyo servicio debía ponerse comunidad política y las relaciones internacionales pacíficas, asentadas en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. La necesidad de una mayor visibilización de la mujer en la vida pública, distinguir entre el error y quien lo profesa, el orden ético como percha de la que se debe colgar la relación entre los pueblos de la tierra, los derechos económicos y sociales y de las minorías, el reconocimiento jurídico de los derechos de los migrantes y de los trabajadores, la necesidad de una autoridad internacional consensuada o la idea de un bien común universal son algunas de las aportaciones de este documento que no ha perdido su vigencia.

Sociedad y Utopía quiere rendir con este número monográfico un homenaje a esta encíclica. Para ello, pretende poner de manifiesto, algunas de las realizaciones, desafíos y tareas pendientes 50 años después. Hoy tenemos una aldea global compleja, plural, diversa, interdependiente y en fase de recesión económica planetaria, merced a un capitalismo desalmado y sin reglas, desapegado de los valores fuertes que defendía *Pacem in terris*. Sin embargo, en un contexto distinto del de ayer, recordar el texto de la encíclica nos vuelve a llenar de esperanza y nos compromete ante los desafíos pendientes.

La España de los “sesenta”. **La recepción y las influencias de la** **“Pacem in Terris” en una sociedad** **en vías de desarrollo**

Spain of the “sixty”.

The “Pacem in Terris” in a developing society

José SÁNCHEZ JIMÉNEZ

Profesor Emérito de la Universidad Complutense

josan@ucm.es

“En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto” (Pacem in Terris., núm. 9).

RESUMEN

Frente a lo que suele indicarse hasta darlo prácticamente por real y definitivo, la sociedad española de los años sesenta no fue una sociedad satisfecha y, mucho menos, feliz. Se suceden a lo largo de la década cambios de hondo calado, que no lograron, pese a todo, conseguir que la sociedad superara la situación de mudanza en medio de ingentes incertidumbres.

La modernización económica, el proceso de urbanización con todas sus complejas secuelas y el acceso a nuevas formas de vivir se hicieron patentes en determinados sectores de la sociedad, que buscaron y encontraron en la Doctrina Social de la Iglesia, entonces convertida incluso en asignatura del curso preparatorio de la Universidad, unas informaciones, un apoyo, y unas influencias, de derivaciones variopintas, de obligado análisis y de un diagnóstico más aproximado.

PALABRAS CLAVE

Cambio social, desarrollo, sociedad tecnocrática, convivencia, democracia, oposición política, oposición católica.

ABSTRACT

Contrary to what is usually indicated to give practically real and definitive Spanish society of the sixties was not satisfied society, much less happy. They occur throughout the decade deeply important changes, but failed, despite everything, get society moving overcome the situation amid huge uncertainties.

Economic modernization, the process of urbanization with all its complex aftermath and access to new ways of living were evident in certain sectors of society, who sought and found in the Social Doctrine of the Church, then converted even in course subject University preparatory, some information, support, and some influences of variegated branches of mandatory diagnostic analysis and a more approximate.

KEY WORDS

Social change, development, technocratic society, coexistence, democracy, political opposition, Catholic opposition.

Frente a lo que suele indicarse hasta darlo prácticamente por real y definitivo, la sociedad española de los años sesenta no fue una sociedad satisfecha y, mucho menos, feliz. Se suceden a lo largo de la década cambios de hondo calado, que no lograron, pese a todo, conseguir que la sociedad superara la situación de mudanza en medio de ingentes incertidumbres: las del crecimiento económico en más de una ocasión confundidas con las de desarrollo, las obligadas apuestas por la emigración, diferencias y conflictos sociales en auge, políticas dirigidas, habitualmente simuladoras de una carga dictatorial que creían mantener oculta o en penumbra, transformaciones no siempre positivas en la políticas educativas y hasta en las formas de religiosidad, que acabaron provocando, y en muchas ocasiones forzando, la marcha hacia unas estructuras nuevas en las que se llegaron a sumar y potenciar hechos, procesos, conflictos y mutaciones, que hicieron, a la vez, obligado el recurso o la imposición de posibilidades no siempre claras, contradicciones permanentes y hasta sorpresas en las diversas esferas de poder.

La modernización económica, el proceso de urbanización con todas sus complejas secuelas y el acceso a nuevas formas de vivir se hicieron patentes en determinados sectores de la sociedad, que buscaron y encontraron en la Doctrina Social de la Iglesia, entonces convertida incluso en asignatura del curso preparatorio de la Universidad, unas informaciones, un apoyo, y unas influencias, de derivaciones variopintas, de obligado análisis y de un diagnóstico más aproximado.

LA PERCEPCIÓN DEL CAMBIO EN LA ESPAÑA DE LOS AÑOS SESENTA

En los últimos años cincuenta y a lo largo de los sesenta, al tiempo que mejoran las condiciones de vida y se consolida la apertura española al exterior, el Plan de Estabilización y el inmediato proceso de "desarrollo económico" patentizan la conversión del país en una región económica y social moderna, más cercana a la Europa desarrollada, -en primer lugar desde la *emigración* y el *turismo*-, y abierta definitivamente, como vía rápida de transformación, al aprovechamiento de los "excedentes económicos y tecnológicos" de los países occidentales más desarrollados.

La "nueva sociedad" que surge, responde -oficialmente al menos- a una "planificación", también nueva, donde la tecnología y la especialización se vuelcan en romper las "barreras de la pobreza" en las que se hallaba el país, todavía en 1.960, con apenas 300 dólares de renta *per cápita*.

A mitad de los años sesenta, sin embargo, y como efecto primero de este compromiso, aparece ya asegurada y en acelerada expansión gran parte de las transformaciones en los "niveles de vida", incluso de aquellas capas de la población más habituadas a la carencia, al sacrificio y a la espera: la agricultura española produce más y mejor; se producen por fin, suficientes cereales panificables, trigo en primer lugar, y hay excedentes de aceite y de algunos otros productos hortofrutícolas y aun ganaderos; las gentes, incluso en lugares alejados, y gracias a la mayor producción y más rápida distribución de los alimentos, mejoran cualitativamente su dieta con un positivo aumento del consumo de carne, pescado, productos lácteos y frutas. Y todo esto, con menos gasto porcentual de sus ingresos, dada sobre todo la mejora de comunicaciones, que hace factible el primer acceso motorizado a casi todo el territorio. No se trata, pese a todo, de una sociedad más igualitaria; sino de una mayor producción, mejor general disposición para el consumo, a pesar de los ingentes desequilibrios económicos y sociales vigentes o en perspectiva.

El "despegue" y la ampliación del consumo, que se comienza a percibir a partir del I Plan de Desarrollo entre 1.962 y 1.966, logra generalizarse en la segunda mitad del decenio. El I Informe FOESSA especifica cómo crece primordialmente -aunque los datos en el punto de partida son escasos, no muy fiables y, además, los típicos de una sociedad atrasada- "el equipamiento de los hogares españoles", determinado por un aumento superior al cincuenta por ciento en el consumo de proteínas, por el incremento aún superior en el número de teléfonos y automóviles por año y, sobre todo, porque en el mismo período se venden en el mercado más de un millón de televisores, frigoríficos y lavadoras. La constatación del Informe, y el reverso de la situación, son en este sentido concluyentes:

"En la etapa actual -la primera mitad de los sesenta-, tras una década de retroceso y recuperación económica, se inicia otro salto en el camino de la industrialización. Se extiende ahora la industria ligera y de consumo a diversas zonas repartidas por toda la Península y al mismo tiempo se intensifica la densidad industrial en las zonas tradicionales (Barcelona, Bilbao y Madrid). Los problemas derivados del



crecimiento urbano y de las migraciones interiores y exteriores acaparan **la sensibilidad social**: vivienda, transformación de la mano de obra, etc.

En la etapa próxima es probable que al hacerse más compleja la estructura industrial y extenderse aún más el proceso de urbanización los problemas sociales se compliquen y aparezcan otros nuevos: delincuencia e inadaptación juvenil, inadaptación del papel social de los viejos, organización del tráfico y la vida urbana, etc."¹

A lo largo de los sesenta, en fin, y como constata el Informe, se hace real "el primer ciclo industrial de España" que, como indicara L. A. Rojo, "ha significado la consolidación de una estructura industrial", cuyos resultados se vuelven progresivamente evidentes: la relación porcentual entre campesinado y trabajadores industriales empieza a invertirse, al tiempo que se precipitan la integración monetaria, la emigración de trabajadores al mercado laboral europeo, y la apertura al turismo y a las inversiones extranjeras².

¹. Fundación FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada), *Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, 1.966, pág. 16. Los datos mejor elaborados para el período, en Cáritas Española, *Plan C. C. B*, Madrid, 1.964, T. I, págs. 61 y sgts. Tb. Comisaría del Plan de Desarrollo Económico y Social, *Plan de Desarrollo Económico y Social, 1.964-67, (Anexo: Factores humanos y sociales)*, Madrid, 1.963, págs. 90-91; y Fundación FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, 1.966, págs. 96 y ss. Los datos mejor elaborados para el período, en Cáritas Española, *Plan C. C. B*, Madrid, 1.964, T. I, págs. 61 y sgts. Tb. Comisaría del Plan de Desarrollo Económico y Social, *Plan de Desarrollo Económico y Social, 1.964-67, (Anexo: Factores humanos y sociales)*, Madrid, 1.963, págs. 90-91; y Fundación FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, 1.966, págs. 96 y ss.; esp. la descripción y tipologías de las "Ocho Españas", según elaboración de J. J. Linz y A. del Miguel, que permite diferenciar, a partir del análisis general de las dietas -calórica, proteínica, grasa-, a "campesinos" y a "no-campesinos". Mientras los primeros, todavía en 1.963, se distinguen por el elevado consumo de pan (414 grs. por persona, frente a los 285 en los no-campesinos), embutidos (27 frente a 17) y vino (121 frente a 86), en las ciudades se consume más fruta (220 grs. frente a 116 en el campo), leche (237 frente a 190), carne (86 frente a 70), y pescado (71 frente a 50). "Es de suponer -concluye, (y así se va confirmar más tarde de forma clara)- que a medida que avance el éxodo rural se acentuará la tendencia a la reducción de la cantidad de pan en los hábitos alimenticios de los españoles" (pág. 107)

² El texto de L. A. Rojo fue recogido en C. Moya, *ob. cit.*, págs. 9 y 10. Moya lo toma de una obra de referencia obligada: S. Pániker, *Conversaciones en Madrid*, Kairós, Barcelona, 1969, págs. 159 y sgtes.

No conviene, sin embargo, olvidar que desde mediados de los cincuenta se había hecho más patente el *estancamiento económico* interior, una vez que el gobierno optó, supuestamente con acierto, por el corte radical de una inflación descontrolada; y que la crisis coetánea de la minería del carbón, de las industrias mecánicas, textiles y del papel forjaron entonces y de forma simultánea el aumento del paro, la disminución de los salarios y una contracción del consumo, que significaron un descenso acusado de la renta nacional. La manifestación espontánea de esta situación, y el miedo a sus efectos descontrolados, cuando se intentaba avanzar de la política de Estabilización a la del Desarrollo, explican la urgencia con que se recurre, de forma natural o forzada, a la más característica "válvula de escape", la *emigración*, tanto interna como exterior, hacia las regiones del Norte y Nordeste de España, hacia Madrid, y hacia Alemania Federal, Francia o Suiza.

Cabría decir que la *emigración*, apenas tolerada en los años cuarenta, se acepta en la práctica de buen grado en los cincuenta; y hasta se impulsa y potencia, social y políticamente, en la década de los sesenta. Una emigración, interna o exterior, el *éxodo del campo a la ciudad*, provisional, temporal o definitivo, como única, y obligada, oportunidad para la subsistencia, bien con simples pretensiones de ahorro o bien por los anhelos de una marcha decisiva que hiciera posible la ubicación familiar en los nuevos entornos, que todos interpretan, o quieren descifrar, como más favorables y de destino más seguro para los hijos.

Si a los casi ochocientos mil españoles que cambian de residencia a lo largo de los años cuarenta, se suman más de un millón en los cincuenta, y más de dos millones en los sesenta, que han supuesto el más importante descenso de población activa agraria a lo largo de la historia -superior al 50% en 1.940, e inferior al 30 (29,11) en 1.970, y con sólo el 13,29 de asalariados en 1.980, la mitad que en 1.960-, es fácil comprender que esta participación masiva en el proceso migratorio no puede explicarse, solamente, como un fenómeno puramente cuantitativo³.

³. A la altura de 1.968, son cuatro millones aproximadamente los españoles que cambiaron estacional, temporal o definitivamente, de residencia, con un descenso de la emigración transoceánica a partir de 1.960 y el consiguiente y progresivo incremento de la continental, francesa y alemana sobre todo. Véase L. López Salgado, *Cuatro millones de embajadores*, en "Control", núm. 65, Madrid, enero de 1.968.



A esta corriente migratoria campesina se fueron añadiendo, primero, jornaleros, luego arrendatarios y aparceros junto con pequeños agricultores; y, finalmente, pequeños y hasta medianos propietarios de ambas Castillas. La mayoría abandonará definitivamente el campo junto con su familia; y acabarán arrastrando a una sustancial parte de la población activa no agraria en los medios rurales: profesionales, artesanos, industriales, pequeños comerciantes y tenderos, etc., que ven reducida su "clientela" más allá del mínimo vital que les siga permitiendo continuar allí cuando ya no pueden vivir y proyectar el porvenir propio y de los suyos⁴.

La "relación de motivos", aducida oficialmente por los emigrantes que marchan a países europeos -hacia Alemania, Francia y Suiza en primera instancia, y en menor cuantía hacia otros países del entorno-, se concreta, por este orden, en "ayudar a la familia", "mejorar el salario", "ahorrar", "por trabajo mal remunerado", "mejor preparación de los hijos", "adquisición de la vivienda", "tener trabajo eventual", "convertirse en trabajador independiente", "pagar deudas", "estar en paro", o -en muy pocos casos- "aprender idiomas". Queda así, de alguna forma, patente el peso de unos "motivos" netamente tradicionales; la consideración familiar de las decisiones; y el propósito

⁴. S. del Campo, *Composición, dinámica y distribución de la población española*, en S. del Campo y AA. VV., *La España de los años 70*, ya cit., págs. 15-147, espec. 103-120; Instituto Español de Emigración, *Encuesta sobre determinantes de la emigración. Año 1.966*, Madrid, 1.966; y V. Pérez Díaz, *Emigración y cambio en la sociedad rural*, ya cit., págs. 94-96. Tb. A. García Barbancho, *Las migraciones interiores españolas*, Madrid, 1.967; y del mismo, *Las migraciones españolas en 1.961-1.965*, Madrid, 1.970. Para los años cincuenta, y con especial referencia a la inmigración madrileña, M. Siguán, *Del campo al suburbio*, Madrid, 1.959: Fueron 18 las provincias que perdieron población en los años cincuenta; mientras que en la década siguiente la pérdida afectó a 23.

La emigración exterior, en J. García Fernández, *La emigración exterior de España*, Barcelona, 1.965; F. Sánchez López, *Emigración española a Europa*, Madrid, 1969, esp. págs. 33 y sgtes.; J. A. Garmendia, *Alemania: exilio del emigrante*, Barcelona, 1.970; A. Reginfo, *la emigración española a Alemania*, en "Información Comercial Española", núm. 392, abril de 1.966; o en G. Hermet, *Españoles en Francia*, Madrid, 1.969, donde se recoge tanto la emigración provisional a Alemania, Bélgica, Suiza y Francia primordialmente, como la más puntual, la "estacional" -la "emigración golondrina"-, a la vendimia francesa, que en 1.972, en pleno avance del "retorno" de los emigrantes europeos, llevó a Francia a 100.000 braceros en espera de reducir de esta forma los incrementos de paro jornalero.

de un "retorno" que aún no manifiesta de modo patente la opción urbana definitiva; aun cuando se vuelva claramente manifiesta a lo largo de la segunda mitad del decenio y, sobre todo, en los primeros setenta, que es precisamente cuando el "mundo rural" se transforma más aceleradamente, y sin posibilidad de vuelta atrás, en "urbano"⁵.

Decir, pues, que los sesenta fueron los años de la "modernización económica y social" de España, aunque en líneas generales se considere real, no es la mejor, ni la más objetiva, ni la más asimilable *re-presentación* de aquellos insospechados años en los que la articulación política del régimen supo, y pudo, presentar imágenes globales de la realidad que no parecían comulgar con las situaciones coetáneas⁶.

Para comprender y explicar este hecho y este proceso tan complejos, habrá, pues, que partir de la "estructura social cambiante"; de las orientaciones y proyectos de un gobierno que, con sus instituciones y medios más diversos, auguraba un futuro económico mejor, más amplio, más participado; con la única condición, y en la espera, de que los españoles olvidaran aspiraciones de libertad y de orden diferentes.

⁵ En Instituto Español de Emigración, *Encuesta sobre determinantes de la emigración. Año 1.966*, Madrid, 1.966. La emigración a Europa se plantea aquí con carácter temporal, más o menos prolongado; que en muchos casos de alarga y terminan los hijos acompañando a los padres tras diez o más años de vuelta a Europa tras unos días de vacaciones y descanso en familia. El 99,3 por ciento de los 6.802 entrevistados pensaba volver a España en cuanto le fuese posible; el 46,7 pensaba permanecer emigrado sólo un año; Y EL 24,2 n,o deseaba pasar de dos. Los datos además no son excesivamente fiables, puesto que un informe del Ministerio, que señala entre 1.960 y 1.967 480.810 emigrantes, contrasta con los datos de los países europeos de destino elevan la cifra a 1.031.603.

La emigración definitiva, primordialmente la interior, va a tener sus correspondientes repercusiones en el proceso urbanizador y en la conformación "urbanita", y conflictivamente "homogeneizadora", de los "modos de vida". Véase J. Díez Nicolás, *La urbanización y el urbanismo en la década de los 70*, en S. del Campo y AA. VV., *La España de los años 70*, ya cit., págs. 147 y ss.

⁶ G. Hermet, *Los católicos en la España franquista. II Crónica de una dictadura*, Siglo XXI-CIS, Madrid, 1986, págs.299 y sgtes.

En una España, en fin, en la que la presencia de lo "religioso" en la sociedad y en las familias era cada vez más escasa, e iniciaba retrocesos dignos de la más exquisita atención, se precipitaban a escena otras carencias que devenían más preocupantes. Acabaron cuestionados los principios que inspiraban la organización social y política; y la no siempre comprendida ni interpretada relación entre Iglesia y Estado, traducida cada día en reciprocidad, a veces conflictiva, entre Gobierno y Jerarquía eclesiástica –el "nacionalcatolicismo"–, comenzó a derivar, y cada vez con más frecuencia, en críticas, choques, conflictos en definitiva, sobre todo porque se comenzaron a utilizar los propios mensajes y textos pontificios, como nueva "arma de choque", menos deseada, y como un "efecto no querido" en esta nueva situación, en la que se progresivamente, incluso en los gobiernos de "tecnócratas, iban siendo olvidados las secuelas e incluso los recuerdos de la guerra, al tiempo que surgía la duda sobre la "catolicidad" de un régimen político que, volcado en una "modernización" puramente económica, hacía caso omiso, o daba una interpretación sesgada de los textos sociales y políticos pontificios, tan repetidos y utilizados, como vía de afirmación primordialmente, en los movimientos especializados de la Acción Católica⁷.

En torno a acontecimientos y documentos de tanta importancia como el anuncio del Concilio, la carta encíclica *Mater et Magistra*, muy pronto, o, casi en vísperas de su muerte, la *Pacem in Terris*, dirigida en esta ocasión a todos los hombres de "buena voluntad", sorprende en el contexto de esta sociedad en cambio y sobre todo en medios eclesiales, el impulso y el sentido optimistas que estos textos destilan; así como por la capacidad de reducir el "miedo al futuro" con generosas dosis de ánimo, vigor, esperanza, fe en el diálogo, preocupación y ocupación por el *bienestar* y la *paz*⁸.

⁷ J. J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia en la España de Franco (1936-1971)*, Tecnos, Madrid. Y más tarde, R. Díaz-Salazar y S. Giner (edit.), *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993.

⁸ W. J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona, 2002. El capítulo XIX, bajo el título "Cambio e incertidumbre", da cumplida y completa cuenta de todo este proceso transformador. El "cuestionamiento" de "nacionalcatolicismo" resulta esencial para comprender la doble estrategia, eclesiástica y política, con se juega a partir de este ambiente y de estos textos. El primer "golpe" contra estos planteamientos revulsivos parte, primordialmente, del miedo con que se ataca desde la Jerarquía eclesiástica la trayectoria de la Acción Católica, de la sorpresa de los gobiernos tecnócratas ante la evolución de los eventos y la frustrante reacción jerárquica a la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes.

LOS SUPUESTOS Y LOS AVANCES DE LA "SOCIEDAD TECNOCRÁTICA".

En febrero de 1960 la OECE lanza un "Informe oficial" subrayando que "la aplicación del programa de estabilización ha dado hasta el presente resultados notables, excediendo sensiblemente las esperanzas que podían formularse hace seis meses; y en el mes de agosto, un nuevo "Informe" se felicita otra vez de los resultados y recomienda el impulso de las inversiones, puesto que "el sector principal de una expansión sana de la economía debe ser el *desarrollo de las inversiones productivas privadas*".

La *política tecnocrática* comienza a considerar y aceptar como un más que jugoso éxito el incremento de la productividad, la absorción del déficit de la balanza de pagos y la emigración exterior. Si el Régimen se jugaba su supervivencia en la transformación económica del país, la política del Estado lo salva, pese a los problemas económicos, sociales y políticos que se vislumbraban o aparecían en escena. Optaba la política económica del Gobierno por la marcha hacia la *decisión definitiva*, que apartaba toda recomendación de reforma agraria, cambio del sistema fiscal o reducción de prácticas monopolísticas, para volcarse en la *planificación indicativa*. Pensaban en el Gobierno, y así lo recoge López Rodó en sus *Memorias*, que las mejoras económicas harían olvidar la necesidad de los cambios sociopolíticos que desde dentro y desde fuera se consideraban ineludibles⁹.

La reactivación económica, subrayada y valorada positivamente por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento en el Informe de 1962, tras la visita realizada a España en la primavera del año anterior, daba la oportunidad de programar *Planes de Desarrollo*, que se confiaban a un organismo administrativo, la *Comisaría del Plan de Desarrollo*, ocupada por L. López Rodó con categoría de Subsecretario adscrito a la Presidencia del Gobierno. Así quedaba en sus manos la reordenación económica, que debía instrumentar mediante una construcción progresiva que en su I Plan cuatrienal, de 1964 a 1967, pro-

Resultan de extraordinaria utilidad dos obras de diferente percepción e interpretación de los procesos: J. Iribarren, *Papeles y memorias: Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado, 1936-1986*, BAC, Madrid, 1992; y V. Cárcel Ortiz, *Pablo VI y España: fidelidad, renovación y crisis*, BAC, Madrid, 1997.

⁹ L. López Rodó, *Memorias*

yectaba el incremento de la población activa del 1 por ciento anual junto al aumento de la productividad del 5 por ciento¹⁰.

Como contraste, la economía española debió mantener una dependencia energética mayor de las aprovisionamientos exteriores, un elevado endeudamiento para las empresas que debían mantener altos coeficientes de competitividad con otros sectores industriales de los países subdesarrollados, la malformación del sector público con niveles de ineficacia y regresividad, tamizados desde el intervencionismo, además de "rigideces institucionales e ingerencias administrativas" en diversos mercados de productos y servicios que, con la llegada de los setenta, se convertirían en razones y explicaciones de la fuerte inflación ya en plena crisis económica mundial.

La organización del desarrollo en España, a partir de planes y proyectos indicativos o vinculantes trataba de proyectar, con una mentalidad más política y administrativa que económica –como la de López Rodó, que vio elevado su Subsecretaría a Ministerio en 1965- el *intervencionismo estatal* a cualquier tipo de empresa y en cualquier región del país, puesto que en la práctica dominó el carácter vinculante sobre la política indicativa. La política de *acción concertada* facilitaba a bajos intereses la financiación de más de dos tercios de cualquier fábrica; y así, de hecho, el Ministerio de Industria llegaba a constituirse más en una empresa que en el organismo gestor de condiciones idóneas para el desarrollo empresarial del país. Por ello, y para facilitar esta extensión y aplicación del desarrollo a todo el territorio, con objeto de potenciar las regiones menos adelantadas, el I Plan creaba *Polos de Desarrollo* en Vigo, La Coruña, Valladolid, Zaragoza y Sevilla, y *Polos de Promoción* industrial en Burgos y en Huelva. En el III Plan los *Polos* se duplican con los establecidos en Villagarcía de Arosa, Oviedo, Logroño, Córdoba y Granada, en un momento en que la planificación ya apenas gozaba de eficacia.

Por todas estas razones, y sobre todo porque la obligación del Estado de crear una infraestructura fuerte potenció de nuevo un intervencionismo del que supieron aprovecharse viejas y nuevas "aristocracias" en los años sesenta, comienzan a aparecer *desequilibrios económicos y sociales* que no pudieron ser reducidos ni coartados con los instrumentos con que la política tecnocrática de los gobiernos decían contar.

¹⁰ L. López Rodó, *Memorias*,

La década de los sesenta acusa monstruosas aglomeraciones urbanas, insuficiente dotación de servicios públicos, desde los de salud a los de cultura, destrozo del paisaje y del medio ambiente, ausencia de una reforma fiscal que pudo haber permitido un adecuado nivel de servicios públicos o un seguro de paro, etc. "Bajo el sistema político del general Franco –insiste M. J. González- el sistema económico que predominó fue un sistema de selva con policía destinada a permitir la supervivencia del entramado político y naturalmente del propio general". Los datos estadísticos oficiales ofrecen el 1,2 de la población que concentraba el 22,33 por ciento del total de la renta; en tanto que el 52,50, en el que se sitúan los estratos más bajos, percibía sólo el 21,60. El 1 por ciento de los privilegiados, herederos o próximos a las "familias" de la época autárquica, acumulaba una renta igual al 50 por ciento de la población¹¹.

Entre las múltiples expresiones de la "debilidad" del "brillante ritmo de la expansión económica" se sitúan la lentitud en el proceso de reformas básicas, reestructuración de los sindicatos, reforma educativa, reforma de la concentración y de la gran propiedad agraria, reforma de la banca y de la empresa. A todas ellas aluden las críticas, los descontentos, las quejas y reivindicaciones que los grupos sociales y los partidos de oposición de una u otra forma plantean.

Todo esto viene a constatar la "incómoda relación" que en los años sesenta se ven obligados a mantener el *desarrollo económico* y una *situación política* cuya "modernización" es entendida de manera contradictoria dentro y fuera del Régimen. Frente a la *modernización política* caracterizada por el desarrollo de instituciones dispuestas a la participación política, a la asociación libre y plural y a la lucha por el poder, el Régimen elaboró una *modernización puramente tecnocrática*, sustituyendo la participación por la pasividad y el conformismo social.

¹¹ M.- J. González, *La economía política del franquismo (1940-1970)*. *Dirigismo, mercado y planificación*, Tecnos, Madrid, 1979, págs. 310 y sgtes. Para M. J. González, "bajo el sistema político del general Franco el sistema económico que predominó... fue un sistema de selva con policía destinada a permitir la supervivencia del entramado político y naturalmente del propio general". Interesa una lectura atenta de todo el capítulo VI, cuyo título resume las motivaciones y los objetivos del Plan: "el desarrollo como mercancía política".

En la *nueva sociedad*, y en su *modernización*, se va imponiendo, hasta dominar casi por completo, *el culto a la técnica y el respeto a las élites*. La *sociedad tecnocrática* opta por la *eficacia* y la *racionalidad*; y todo el esfuerzo que los gobiernos de tecnócratas programan, se centra, como objetivo y como reto, y desde la falsa práctica de la "neutralidad ideológica" en aras de la eficacia, en la búsqueda de la conjunción perfecta y funcional entre los valores espirituales del catolicismo nacional, el sistema político autoritario que fija su permanencia y el "modo de vida americano". Así lo percibía, lo soñaba, y lo exponía el Ministro del Desarrollo en 1971, en su jugosa obra, *Política y Desarrollo*:

"Nuestra ilusión se cifra - declaraba López Rodó- en contemplar a España desde ahora mismo en 1980 sin ninguna magia de adivinación, sino por el propio dinamismo planificador. Por ello es reconfortante pensar que en 1980 todas las familias españolas tendrán teléfono, televisor y vivienda, y que ocho de cada diez familias contarán con automóvil... la expansión de la economía, al ensanchar las posibilidades de elección de los españoles, habrá enriquecido su libertad, su seguridad frente al infortunio y su independencia frente a todo determinismo materialista"¹².

No resultó, pese a todo, tan venturosa la realidad. A lo largo de los sesenta el Régimen debió responder a una estrategia, la de su *continuidad política*. El progreso económico dirigido y gestionado desde gobiernos dotados de fuerte protagonismo tecnocrático llevaba ya dentro el *germen* de su posible destrucción.

El *incremento de la conflictividad*, casi siempre coincidente con picos en la inflación, que debieron ser corregidos con las medidas estabilizadoras en 1959, 1965 y 1967, precipitó la explosión de descontentos múltiples, no sólo laborales. En medios obreros, al igual que en medios intelectuales y universitarios, y en minorías clericales ligadas a los movimientos de Acción Católica, se precipitaron protestas, exigencias de búsqueda y vías de acceso a formas de expresión y actuaciones políticas alternativas a las ofrecidas o impuestas por el Régimen. Las crisis socioeconómicas más o menos coyunturales, en conexión con un desarrollo desigual, generaba igualmente en el mundo patronal la pérdida de confianza en un sistema cuyas respuestas a los conflictos resultaban tan obsoletas como perjudiciales.

La *tensión política*, así acumulada, potenciaba las actuaciones del Régimen y, con ella, o pese a la misma, el desarrollo de una "oposición" que aprovecha para sus fines el descontento y conflicto crecientes con

¹² L. López Rodó, *Política y desarrollo*, Madrid, 1972, pág. 58.



el "cambio social" en escena. En respuesta a estas presiones, el Régimen promulgaba en los inicios de 1967 la *Ley Orgánica del Estado*, votada en *referéndum* en el mes de diciembre anterior; y en 1969, el nombramiento de de D. Juan Carlos de Borbón como sucesor de Franco, conforme a los supuestos ofrecidos por la *Ley de Principios Fundamentales* y la señalada *Ley Orgánica* que trataba de ratificar sus propósitos de estabilidad y continuidad. Su buscaba, pues, el *aggiornamento* del sistema, como exigencia impuesta por la misma realidad social; y se buscaba, a través de este peculiar "desarrollo político", la *consolidación nueva* del Régimen y la adecuación y perfeccionamiento de sus instituciones. Había que dar al *Movimiento* una concepción flexible, idónea para mantener en su seno aquellas asociaciones políticas dispuestas a aceptar la *legitimidad del Estado* creado en julio de 1936.

Aunque el régimen, cabría resumir, lograra convivir con, y pese, a la conflictividad, quizá porque gran parte la sociedad y de forma progresiva se instalaba cómodamente en el *consumo* y en una *prosperidad* relativa y corta, la conflictividad social y política contribuyó decisivamente a hacer evidentes las contradicciones del sistema y la necesidad lógica y operativa de un *cambio*, que pudo ir gestándose, a pesar de la represión; hasta agilizar, tras la muerte de Franco, la transición y el desarrollo democráticos.

La instantánea que traza Salvador Giner, al referir las transformaciones sociales del decenio, es nítida: "una transformación muy profunda de todas las estructuras sociales, salvo las de la clase dominante y el sistema de poder y autoridades sobre la que ésta se apoya". "Nos encontramos –concluía– con la disminución drástica del proletariado rural, de la población agraria, con la diversificación ocupacional de las clases obrera y media, con cambios importantes de mentalidad y conducta en muchos niveles; con aumentos sustanciales de la movilidad geográfica y vertical; con aumentos en volumen de ciertos sectores clave: estudiantes, intelectuales, técnicos"¹³.

Este proceso de transformación social se apoya en un crecimiento demográfico de tres millones a lo largo de los sesenta, en una apuesta por la transición demográfica con el control de la natalidad como instrumento esencial, en el intenso movimiento migratorio interior

¹³ S. Giner, "La estructura social de España", en *Horizonte Español 1972 (2)*, Ed. Ruedo Ibérico, Paris, 1972, págs.



y exterior (3,7 millones cambian de lugar de residencia; y 3,5 más residen por razones de trabajo fuera de España), en más de dos tercios de habitantes residentes en núcleos urbanos superiores a las diez mil personas, en la generalización de formas de vida ajenas a la "ideología clerical conservadora" para optar por vías de *secularización*, que rompe la composición social tradicional propia de sociedades dicotómicas, y que padece en su seno la falta de un nivel de modernización política correlativa con el grado de modernización económica y social.

En la *nueva estratificación social*, que se conforma y desarrolla a lo largo de la década, sobresale por su influencia la transformación industrial y la aparición de un proletariado igualmente industrial, el incremento del sector terciario y la reducción drástica del primario que también accede, con la mecanización agraria, a cauces de empresarialización paulatina conforme al modelo y tipología de las sociedades industriales avanzadas.

La estructura de clases, sin embargo, permanece falta de homogeneidad y sigue reflejando escalonadamente un importante sector anclado aún en formas precapitalistas, de jerarquización clasista bastante rígida; un sistema de clases propio de la sociedad capitalista tradicional que enfrente a una burguesía y pequeña burguesía con una clase obrera sin especializar; y sector terciario, el de mejor futuro por su captación de los cauces fundamentales de poder, la estratificación típica de modernas sociedades donde el dominio del capital controlado por entidades bancarias y financieras grandes y la hegemonía de tecnócratas y gerentes preceden a la ampliación de empleos en el sector terciario, a un proceso de diversificación profesional dentro de la clase obrera, cuyos niveles de especialización recrean una estratificación interna nueva, y a la regresión numérica del campesinado, que pasa a la ciudad, o sale del país, para emplearse en actividades menos especializadas y con carácter temporal, en espera de mejores oportunidades¹⁴.

Este tercer sistema se va imponiendo y progresivamente irá predominando en la nueva realidad social que alumbraba en los primeros setenta. La pervivencia de los dos primeros resulta cada vez más difícil, hasta quedar como testigo o reliquia del pasado. La simple descripción

¹⁴ J. Sánchez Jiménez, "Realidades sociales y políticas de transformación (España 1940-1980)", en *Documentación Social. Revista de Estudios sociales y de la sociología aplicada*, (109), octubre-diciembre de 1997, Madrid, págs. 31-58.



de aumentos y descensos en las ocupaciones evidencia este proceso: mientras profesiones como propietario pequeño y medio de la agricultura, profesiones liberales clásicas, jornaleros, subalternos y peones disminuyen en porcentajes entre el 50 y el 8, aumentan sin embargo en similares porcentajes las de empleados, técnicos medios, industriales y comerciantes, obreros cualificados, directores y mandos superiores¹⁵.

LA RECEPCIÓN DE LA ENCÍCLICA Y LA PERCEPCIÓN DE SU PROCESO

En los años del desarrollo, sobre todo durante el segundo lustro de los sesenta, los estudios, tanto teóricos como los basados en "trabajo de campo", sobre estratificación y sobre movilidad social se amplían; y las estimaciones sobre el volumen de las "clases medias" en España se multiplican.

Lo curioso, sin embargo, es que todas las estimaciones que se suceden, una vez ampliado el número de indicadores que se combinan, siguen refiriendo desniveles sociales, diferencias profundas entre regiones y entre provincias, etc., que, como señalaban la mayoría de los sociólogos en ejercicio, apenas resultaron suficientes para comprender y explicar la variopinta estructura de clases española.

El acceso al consumo, y la posibilidad de que los españoles accedieran cada vez más al mismo y consiguieran definirse en su papel de "consumidores", era signo de su liberalización de condicionamientos económicos elementales, de su poder decisorio en la economía del país y de la elevación de su nivel de vida. Desde los cuadros políticos dominantes esto era interpretado al par que dirigido como una apuesta que haría olvidar, o al menos dejar en la penumbra, la escasa libertad y participación políticas. La mejora de los niveles de vida y la propaganda en torno a adelantos técnicos, económicos y, hasta cierto punto sociales, haría olvidar a las clases trabajadoras y capas populares cualquier tentación de libertad política, sindical o de pensamiento. Precisamente, y frente a este propósito era el designio esencial de la encíclica *Pacem in terris*; y ello vino a impulsar, pese a todo, la preocupación entre minorías trabajadoras, intelectuales y religiosas

¹⁵ FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España. 1970*, Euramérica, Madrid, 1970, págs. 288 y sgtes.

dispuestas al par que empañadas en la crítica y la búsqueda de vías de libertad y de participación, en el creciente clima de optimismo que la celebración del Concilio Vaticano II colaboró a reforzar¹⁶.

Con los datos recogidos en el Informe FOESSA de 1970, los indicadores de consumo y de ahorro familiar, y el "nivel de vida" global, aparte de su ascenso gradual a lo largo de la década, reflejan estadísticamente la satisfacción de los deseos más inmediatos (alimentación, vestido y vivienda) y la dedicación de recursos a menesteres más espirituales, como educación, cuidados médicos, vacaciones, viajes, lectura, espectáculos, etc.; y comienza a experimentarse cómo una sociedad que, diez años antes, funcionaba sin teléfonos, automóviles o energía eléctrica, ha sido sustituida por otra "que se desintegraría sin estos bienes"¹⁷.

La ampliación y la mejora de las *clases medias* aseguraba -mejor dicho, creyeron que podría asegurar- una tranquilidad política y una seguridad de permanencia a una situación política cuyos cuadros directivos -"los que mandan en España"- no veían asegurado el futuro después de Franco, cuando la realidad hispana corría ya por otros derroteros: "la falta de política -comentaba entonces J. Marías- ha llevado a una politización general de la vida... Cuando no hay política

¹⁶ "La verdad es -comentaba el entonces Secretario de la Conferencia de Metropolitanos, mons. Tarancón, obispo de Solsona- que entonces muchos de los obispos españoles confundían el Régimen con España y les parecía que defender al Régimen era defender a España y criticarle era criticar a España. Creo que esto condicionó mucho la actuación del Episcopado español en el Vaticano II", en J. L. Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Madrid, 1.985, págs. 108-109.

Luego, en sus "Confesiones", reiterará estas mismas conclusiones:

"...si el Concilio fue aceptado con gozo rebotante por los católicos que eran partidarios de una clarificación de la realidad político-religiosa española, fue aceptado más bien con resignación y con un criterio tan restrictivo que casi lo hacía inoperante por los que seguían considerando que la situación político-religiosa española era la ideal, la única plena y totalmente católica que, además, salvaguardaba "todas las esencias de la patria". (*Confesiones*, PPC, Madrid, 1996, pág. 217).

¹⁷. FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España. 1970*, Euramérica, Madrid, 1970, págs. 288 y sgtes. "De 1966 a 1969 -indica el Informe- se nota un progresivo aumento del optimismo con respecto a la evolución pasada y futura del nivel de vida, lo cual coincide, en líneas generales, con las tendencias objetivas del desarrollo económico" (pág.297).



donde debe haberla, se derrama confusa e irresponsablemente por la sociedad y está en todas partes".

Los gobiernos tecnócratas veían el futuro asegurado, sin necesidad de apertura a un pluralismo político, a unas fuerzas sindicales o a una mayor libertad en todos los órdenes. Bajo la excusa del miedo al comunismo, se creía asegurada una sociedad en paz gracias a la permanencia del régimen tras la desaparición de Franco.

Y lo viene a confirmar, como contraste, la progresiva destrucción del tejido asociativo institucional, ligado a la época y cultura en vigor, cuando se constata la congelación de los movimientos asociativos, según datos del referido Informe FOESSA, casi total en España, a pesar de la aparente preocupación oficial por su proceso:

"Con todo, llama bastante la atención que sólo un 12 por 100 pertenezcan a la Acción Católica, otro 12 por 100 a alguna asociación religiosa, un cinco por 100 a alguna Asociación de Antiguas Alumnas, un cuatro por 100 a la Sección Femenina (de Falange), más otro dos por 100 al Movimiento (genérico en el que quizá se hallen las asociaciones de amas de casa) y un tres por 100 a alguna asociación deportiva. Las diferencias son considerables por edad, estudios e ingresos. Sólo las más jóvenes, las que cuentan con estudios medios y superiores y las de ingresos más altos, se puede decir que se afilian con cierta asiduidad a algún tipo de las asociaciones mencionadas. Aún así es raro que más de la cuarta parte de las amas de casa, en el caso más privilegiado, pertenezcan a alguna de esas asociaciones"¹⁸.

Quizá por ello, además, la percepción del ambiente, del clima, en que se inserta, aquí en España, la publicación y lectura de la carta encíclica *Pacem in Terris*, permite constatar los efectos y los cambios generados con las primeras aperturas al exterior, por la fuerza con que los "media" facilitan la información, por el conocimiento cada vez más generalizado de otros modos de vivir y de relacionarse, por las experiencias de emigrantes y turistas que hacen reales y generalizados ahora sus comportamientos y conductas, por las pérdidas de identidad que supone el paso, definitivo, del campo a la ciudad y por la facilidad de acceso a lecturas nuevas, a filmes, a los sorprendentes accesos a cuanto la televisión difunde; y, todo ello, pese a las resistencias de la censura, la oficial y la oficiosa e interiorizada.

¹⁸. FOESSA, *Informe... 1970*, antes cit., pág. 376.



Las fricciones del Régimen con el Vaticano, y las reticencias a la hora de elegir y nombrar obispos, que obligan a Jerarquía eclesiástica y Nunciatura Apostólica a eludir intromisiones políticas mediante la designación directa de obispos auxiliares, ayuda a explicar de alguna forma la coronación del proceso y la marcha, no siempre evidente, hacia una práctica ruptura entre la Iglesia y el Estado, no antes de los primeros setenta¹⁹. Recuérdese, y tiene una profunda importancia, que antes, en 1966 había tenido lugar la célebre y grave crisis de la Acción Católica, que deja a la deriva a los movimientos especializados de la misma, cuando varios jefes eclesiásticos los acusan de confundir su tarea apostólica con opciones políticas contrarias al Régimen y, lógicamente a sus contenidos políticos y a sus intentos y propósitos de permanencia²⁰.

Resulta curioso percibir, pese a ello, que fue mucho mayor la reacción social a la carta anterior, *Mater et Magistra*, en mayo de 1961, cuando se hallaba en ciernes la "puesta en escena" del I Plan de Desarrollo. La publicación de la *Pacem in terris*, casi dos años después, responde y es recibida en un clima de alguna forma nuevo, más crítico, en el marco de la primera reunión conciliar, en 1962; y sirvió, como se ha reiterado, en medios minoritarios que escapaban más y mejor a las propaganda política de los gobiernos de tecnócratas, para cuestionar con mayor ahínco y presteza los supuestos políticos ya indicados y el apoyo jerárquico a los mismos por parte de unos obispos que, en expresión del obispo Tarancón, "confundían el Régimen con España".

Cuando se examinan, en este contexto y dentro de este ambiente, las publicaciones específicas y las referencias múltiples a la *Pacem in terris*, a su declaración solemne de derechos, a la regulación concreta de relaciones en la convivencia, la ordenación de relaciones de los ciudadanos con las autoridades estatales, las relaciones entre Estados, o la constitución de la comunidad mundial como exigencia del bien común universal, aletea de forma persistente, en casi todas ellas, una

¹⁹ W. J. Callahan, *ob. cit.*, págs. 389-407. Tb. G. Hermet, *Los católicos en la España franquista. II. Crónica de una dictadura*, CIS/Siglo XXI, Madrid, 1986, tercera parte, capítulos 6 y 7; y especialmente págs. 344 y sgtes.

²⁰ F. Montero García, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, UNED Ediciones, Madrid, 2000, 288 págs. Tb, G. Hermes, *Ibidem*. Apoya su argumento y discurso básicamente en las páginas de la Rev. Ecclesia. Sin olvidar, por sus peculiares percepciones, Enrique y Tarancón, *Confesiones*, págs. 278 y sgtes., y 376 y sgtes.; y J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982*, Barcelona, 1984, págs. 254 y sgtes.

prudencia excesiva en la explicación, unas referencias globales con mucha frecuencia desvaídas, miedos y reticencias que se llegan a acusar, y en demasía, hasta en los títulos de los no demasiados trabajos referidos a este propósito de difundir y divulgar la doctrina política pontificia.

Conforme a la síntesis que hace monseñor Herrera en los *Comentarios a la Pacem in terris*, del Instituto Social León XIII, la *encíclica* había conseguido una difusión universal fulminante, como ningún otro documento pontificio lo había logrado hasta entonces, entre otras razones, por su providencial oportunidad, ya que respondía a los graves problemas que tenía planteados la conciencia moderna a la que se dirige –"a todos los hombres de buena voluntad"–, pendiente ahora más que nunca de la búsqueda de la dignidad de todos y cada uno de los seres humanos en una sociedad universal; por exigencia de misma naturaleza de las cosas; por el lenguaje y la forma directos, claros, en que había sido redactada; por el espíritu comprensivo y amoroso que emanaba del texto; y por la situación de las gentes en un mundo ansioso de paz y con evidente escepticismo respecto a los sistemas sociales y los gobernantes²¹.

127

Sin embargo, ni en la prensa española de aquellos tiempos hubo demasiados comentarios, ni fueron muy elogiosos, ni hubo una valoración de sus conclusiones.

Fueron tres, básicamente, los comentarios monográficos referidos a la encíclica, más propagados e incluso citados, leídos y reiterados: 1) el que, bajo la coordinación de monseñor Herrera Oria, obispo de Málaga y director del Instituto Social León XIII, elaboran los profesores del mismo, al igual que se había hecho con la *Mater et Magistra*, y que publica la Editorial Católica; 2) el que dirige y coordina el catedrático de la Facultad de Derecho de la Universidad Central, M. Aguilar Navarro, cuyo índice constata el peso eminentes juristas, especialistas en las materias que comentan, y que imprime la editorial Taurus bajo el título "Comentarios civiles a la Pacem in Terris"; y 3) el que lleva a cabo, bajo el título "Comentarios universitarios a la Pacem in Terris", la

²¹ A. Herrera Oria, "El magisterio político de la "Pacem in Terris", Epílogo; en *Comentarios a la Pacem in terris*, edición a cargo del Instituto Social León XIII, BAC, Madrid 1963, págs. 651 y sgtes.

editorial Tecnos, que encarga su coordinación también al catedrático de Derecho Político, M. Aguilar Navarro²².

Todos, con muy contadas excepciones, eluden aproximaciones críticas a la situación política española; reproducen, además, esquemas similares, más teóricos y generales que de inmediata, o posible, aplicación a la realidad más próxima; o, como es caso peculiar de mons. Herrera, plantean los principios y dejan la operatividad de los mismos en manos de la "prudencia política", que se supone eficaz y responsable; y todos acaban teorizando e incluso divagando —conviene reiterarlo, cuando se vive una España "oficial" tranquila, con planes de estabilización logrados y planes de desarrollo en marcha— en torno a los problemas mundiales y a la responsabilidad de las grandes potencias en la búsqueda y desembarco en el "bien común universal".

Resulta más que curioso —y conviene insistir en ello, pasados cincuenta años— que, de forma general, casi todos los autores que se aproximan en sus textos a la realidad social y política española dejen en penumbra sus reticencias haciendo su particular "llamada a la prudencia", a que se refiere en su epílogo, una y otra vez, mons. Herrera. Es posiblemente, la única ocasión en que el obispo de Málaga, en su amplia utilización y excelente difusión de la doctrina social y política pontificias, reduzca aquí y ahora su convicción cerrada en el mensaje y aplicación del texto papal, hasta aconsejar una y otra vez la "recta interpretación" y aplicación del documento: "Necesario es fijar —revela— qué entendemos por democracia"²³.

Comienza su colaboración, la ya referida, la que cierra en forma de epílogo estos "comentarios", ofreciendo algunas "advertencias para entender acertadamente la encíclica". No siempre, ni todos, los comentaristas —matiza— han comprendido bien las posiciones del Papa: se han manipulado los textos; se ha empleado la encíclica para criticar al episcopado; se ha utilizado para hacer propaganda política, hasta comunista; se ha forzado a veces para defender errores propios; se ha tomado como si constituyera un concreto programa políti-

²² Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, edición a cargo del Instituto Social León XIII, BAC, Madrid 1963, 690 págs. M. Aguilar Navarro (coord.), *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»* Editorial Taurus, Madrid 1963, 354 págs. Aguilar Navarro, Mariano y otros: *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, Traducción castellana e interpretación sinóptica por Justo Ezquerro Ramírez, Madrid, Tecnos, 1964, 461 págs.

²³ A. Herrera Oria, *ob. cit.*, pág. 660.

co; se han interpretado todas sus proposiciones como si hubieran de valer tal cual en la práctica, para resolver los problemas de cualquier sociedad, sin matices ni distinciones. Son, como se ve, giros sinuosos que buscan eludir cualquier referencia al régimen español vigente.

Hay que saber descifrar — insiste y reitera— el valor práctico del texto pontificio. Y, como no todo tiene valor inmediato de realización, se propone distinguir correctamente lo que son principios fundamentales, criterios de juicio y directrices de actuación. Para el obispo, los programas políticos sin principios caerán en un pragmatismo de incoherencias, creando malestar social, porque *Pacem in terris* no está escrita para un pueblo concreto, ni para un continente, ni para un sector de la humanidad; sino para el mundo entero, que además se halla en rápida transformación.

Supuestas las anteriores cautelas, una y otra vez esbozadas, de forma que quedase prácticamente eludida cualquier referencia a la política española en vigor, Mons. Herrera se mostraba entusiasmado con la encíclica de Juan XXIII. La consideraba válida para realizar grandes reformas políticas y sociales, que debían emprenderse en la sociedad en general, conforme a la dignidad humana y a la justicia, basadas todas ellas en la verdad y en la naturaleza social del ser humano. La carta papal explicaba y aplicaba determinados puntos, especialmente algunos derechos humanos, y resumía el valor de una constitución en tres planos: el ideal, el jurídico-formal y el democrático. Ello le permitía, una vez más, evitar siquiera referencias, que no críticas, al régimen político español

Subrayaba, en fin, que la conciencia social y la educación cívica de la población constituyen los principios sobre los cuales se crea la cohesión social fundamental, y a partir de ella, el pluralismo político y las distintas formas de organización y acción social. Con gran energía, Herrera aplicaba el texto de la encíclica al "derecho y deber" del Estado a intervenir en los sistemas educativos más allá de la función puramente subsidiaria, que algunos afirmaban entonces. A partir de tales planteamientos, mons. Herrera mantuvo conversaciones con el Jefe de Estado, con algunos resultados a corto plazo. En efecto, en el mes de septiembre quedó incluida en los planes de estudios del «curso preuniversitario», como asignatura obligatoria, la Doctrina Social de la Iglesia.

No obstante, aunque Ángel Herrera se había sentido enfervorizado por la encíclica de Juan XXIII, y estaba feliz de haber aportado



algo, de acuerdo con el gobierno español, a la educación de la conciencia social y ciudadana para la "nueva" democracia, conforme a las expectativas del nuevo gabinete de 1962; las cautelas y los recelos con que fue recibida por parte de otros obispos pudieron dar la impresión del poco y débil entusiasmo con la encíclica, cuando ya se comenzaban a vivir las nuevas expectativas que desde el Concilio comenzaban a fluir, al par que se aventuraba la estrategia política frente las ideas innovadoras del mismo²⁴.

Este texto de Juan XXIII, en la percepción herreriana, "puede conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático"; y esto le sirve para concluir que "esta política, hoy indiscutible, se compecede con cualquier género de organización de la soberanía"²⁵.

En los "Comentarios Civiles", que coordina M. Aguilar Navarro, pocas voces rompen con esta "prudencia política" de la que Herrera hace gala. Sólo en los ensayos de los profesores Truyol Serra y López-Aranguren se vislumbran matices veladamente críticos, que quedan finamente diluidos, en el primer caso, el de A. Truyol, porque su capacidad intelectual le permite, en sus paráfrasis del texto, la más clarividente interpretación del futuro de la Comunidad Internacional, en tanto que López-Aranguren comenta cómo España se resistía a afrontar los problemas reales de nuestro tiempo, como la libertad, la socialización, el Estado de Derecho y de justicia social, la problemática de la evolución o la revolución...

Se refería, en fin, y señalaba el gran contraste entre la resonancia que la encíclica *Pacem in terris* tuvo en el mundo y su escaso eco en España, cuando pudo ser noticia, y después. El silencio o el olvido parecía quedar cubierto con las nuevas noticias que la celebración del Concilio ofertaba.

²⁴ V. Enrique y Tarancón, *Confesiones...*, págs. 233, y 386 y sgtes. Tb. G. Hermes, *ob. cit.*, págs.289, 328. J. J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia en la España de Franco*, Tecnos, Madrid, 1977, pág. 188.

²⁵ A. Herrera Oria, *Ibidem*, págs. 659-660 y sgtes. Esta rica, al par que proliza, presentación de la encíclica, llena de cautelas, distingos y llamadas a la prudencia, podría hallarse más que condicionada por la evolución del régimen de Franco, las sustanciales mejoras de los niveles de vida y la fluida relación del obispo de Málaga, apoyado en el cardenal Primado, con el propio Jefe del Estado, conforme a su propósito de buscar desde el régimen reformas sociales fácilmente constatables; y que le llevaba a eludir juicios críticos y compromisos que pudieran resultar ofensivos al poder político y a los gobiernos que lo sustentaban.

En estos mismos "Comentarios" a la encíclica, junto a la misma tónica y con similares planteamientos y percepciones, destaca, no obstante, la única nota crítica con el régimen político español y sus apoyos, de la mano en esta ocasión del catedrático de la Universidad de Sevilla, M. Giménez Fernández, precisamente al referirse al "deber de actuación política de los católicos"; al pronunciarse directa y explícitamente por la inviabilidad del "régimen de cristiandad"; al declarar inadmisibile un "régimen de partido único"; y al decidirse por "la necesidad del pluralismo social y político. Refrendaba así tanto la libertad sindical, inexistente en España, como la diversidad de partidos, su igualdad ante la ley, o la posibilidad de una coexistencia pacífica entre los mismos.

Y fue igualmente sintomático, aun cuando se refiriera a este texto, el silencio de la Jerarquía eclesiástica, para la que había de resultar difícil y complejo, conforme el cardenal Tarancón recoge en sus *Confesiones*, conciliar la respuesta y aceptación de las exigencias de la encíclica, al igual que las de otros textos del Concilio, que llevaban a la aceptación de una sociedad plural regida por la democracia, en vez de esa versión modernizada del orden autoritario, planeada y practicada por los gobiernos tecnócratas que la potenciaban e imponían. La prudencia de la Jerarquía, cuando no su silencio, en contraste con la inquietud en auge, fomentada desde los movimientos especializados de Acción Católica, derivó también en crisis y aprieto ante la conflictividad obrera en desarrollo a lo largo de los sesenta, y más específicamente en las huelgas de 1962, cuando se fijaba el salario mínimo en 36 pesetas, cuando declaraciones incluso oficiales indicaban como mínimo necesario para una familia con dos hijos no menos de 110.

La confusión general venía servida; y el cambio económico y social planificado y publicitado desde los gobiernos no se correspondía con los cambios y prisas que las "bases" sociales, ajenas, e incluso contrarias y en lucha contra una reforma política limitada.

La prohibición gubernativa del uso de la lengua vasca en las iglesias, precisamente ahora, a partir de 1960, cuando se inician movimientos de recuperación de la misma; la creación de *ikastolas* clandestinas; las repercusiones, internas y exteriores, por los reproches al gobierno, lanzados por el abad benedictino Escarré o desde el convento de los capuchinos de Sarriá; la oportunidad, y la necesidad, de complementar la preocupación por los problemas sociales con la denuncia por la falta de libertades y la escasa democracia; las tensiones



entre los movimientos de Acción Católica y la propia Jerarquía, ya referida, y que subió de tono y eficacia conforme desaparece la figura del cardenal Pla i Deniel al frente de la Conferencia de Metropolitanos; además de otras muchas realidades, son testimonios nítidos, como señala W. J. Callahan, "de la intensificación de los conflictos y de la tensión en el seno de la Iglesia y entre la Iglesia y el gobierno"²⁶.

A FAVOR DE UNA CONVIVENCIA EN LIBERTAD: OPOSICIÓN POLÍTICA Y OPOSICIÓN CATÓLICA

El curso innovador del Concilio —el cardenal Tarancón lo reiteró en muchas ocasiones— sorprendió e incluso desorientó a bastantes obispos; sobre todo a los que habían llegado al sacerdocio antes de la guerra civil. No obstante, a pesar de su mentalidad conservadora, y de su desconocido o bajo apego a las directrices de la *Pacem in Terris*, votaron a favor de la *Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo moderno*; la "Gaudium et Spes", con la que el Concilio daba su sí, su apoyo a una "convivencia en libertad", a sindicatos libres e independientes, al derecho y a la potestad de todos a una democracia soberana, participativa, de libre determinación.

Se fueron fraguando, desde los primeros sesenta y de forma gradual, una oposición política que, a la vez, se percibía como oposición católica, dada la forma de actuación en ambos poderes. El intento gubernativo de controlar y guiar la información que iba llegando de Roma, máxime conforme avanzaban los preparativos del Concilio, fue diligente y, en ocasiones, de gran eficacia; pero, incluso en estas ocasiones, y en espera de una evolución transformadora —mons. Herrera alababa la evolución como "el procedimiento de los pueblos virtuosos, sabios y maduros"²⁷—, una mayoría de obispos aún sostenía la posibilidad y la necesidad de conciliar el espíritu del Concilio con los contradictorios privilegios que el gobierno se empeñaba en repetir, demostrar y casi imponer. Por eso no era aceptada ni siquiera desde

²⁶ W. J. Callahan, *ob. cit.*, pág. 393. De enorme interés, dentro del capítulo 19, el apartado referido a "la conflictividad social y la Iglesia, 1961-1965), págs. 391-395

²⁷ *Ibidem*, pág. 658.

los grupos apostólicos más activos el apoyo desde la encíclica a esa "vía media" anhelada²⁸.

Los movimientos especializados de Acción Católica, al igual que sus órganos de expresión y comunicación, seguidos de revistas como *Fomento Social*, *Razón y Fe*, *Miscelánea Comillensis*, etc., y sin olvidar el nacimiento en octubre de 1966 de *Cuadernos para el Diálogo*, entre otras muchas, son la más nítida manifestación, aunque minoritaria, de este conflictivo proceso que acabaría, en la desautorización de los movimientos, por parte de la Jerarquía, tan eficiente de hecho que acabó llevando a los militantes a surtir los cuadros de los partidos políticos y de ciertos sindicatos, que bullían y se enraizaban desde la clandestinidad. Y conviene no olvidar, para su mejor explicación, cómo se agravaba al mismo tiempo cierta "parálisis del régimen" en cuestiones de "justicia social", precisamente ahora que se asentaba la política de estabilización y se preparaban planes de desarrollo²⁹.

Desde las huelgas en regiones mineras del Norte ante el empeoramiento de las condiciones de vida en 1962, pasando por la agudización de las diferencias entre autoridades civiles y algunas entidades eclesásticas por estos motivos, fueron en auge diferencias, desacuerdos, silencios, etc. que acabaron provocando y manifestando el aumento de la tensión dentro de la Iglesia, y entre la Iglesia y el Gobierno, que acabaron siendo la mejor base y el más eficaz arranque de las complicadas formas de relación que la celebración del Concilio trajo a escena³⁰.

Un hecho, pese a todo, resulta evidente: los cambios económicos, sociales e ideológicos que se viven y experimentan en la sociedad y en la Iglesia forzaron, voluntariamente o no, a una acción y un "compromiso" que se precipitan de manera sorprendente. La Iglesia que había tratado de conseguir la recristianización, la "reconquista"

²⁸ G. Hermet, *ob. cit.*: "los grupos católicos de oposición", págs. 396y sgtes. Tb. V. Cárcel Ortiz, *Pablo VI*, ya cit., págs. 872-873; J. Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Encuentro, Madrid, 1986, pag. 107; J. Iribarren, *Papeles y Memorias...*, págs. 217-218.

²⁹ Entre la abundante literatura referida al proceso, pueden consultarse obras como J. Castaño Colomer, *La JOC en España, 1946-1970*, Sígueme, Salamanca, 1978; J. Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo, 1951-1975*, Mensajero, Bilbao, 1997; C. Cárcel Ortiz, *Pablo VI y España...*, ya cit.; J. Iribarren, *Papeles y Memorias...*, tb. cit.

³⁰ W. H. Callahan, *ob. cit.*, págs. 391-400.

de la sociedad debió enfrentarse al cambio de un compromiso, inicialmente apostólico, que deviene en social; y que se verá impelida a digerir cómo las resistencias a la cristianización se amplían en las nuevas conformaciones sociales.

Luego, porque así acabaría exigiéndolo, el "compromiso" se hizo político y forzó, más deprisa de lo que imponía la trayectoria vital del propio Jefe del Estado y de las instituciones y grupos que lo venían apoyando, la búsqueda de una libertad en democracia y un cambio estructural en la propia Iglesia. Aunque la encíclica *Pacem in Terris* no tuviera el eco inmediato y los efectos consiguientes, la Iglesia española, en esta tesitura, tuvo que afrontar la debilitación o la ruptura del apoyo y sistema político vigentes; y este esfuerzo por romper las ataduras del pasado acabó quebrando lealtades, y forzó un proceso de "secularización" a partir de entonces imparable. El paso a una "sociedad secularizada", en la segunda mitad de los años sesenta, venía a constar que el régimen de Franco fue en gran medida resultado de una clásica "coalición de fuerzas conservadoras" que alcanza un compromiso para dirigir y controlar la "modernización", de acuerdo naturalmente con sus propios intereses³¹.

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA:

- M. Aguilar Navarro (coord.), *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»* Editorial Taurus, Madrid 1963.
- M. Aguilar Navarro, Mariano y otros: *Comentarios universitarios a la "Pacem in Terris"*, Traducción castellana e interpretación sinóptica por Justo Ezquerro Ramírez, Madrid, Tecnos, 1964.
- W. J. Callahan, *La Iglesia católica en España (1875-2002)*, Crítica, Barcelona, 2002.
- V. Cárcel Ortiz, *Pablo VI y España: fidelidad, renovación y crisis*, BAC, Madrid, 1997.

³¹ S. Giner y S. Sarasa, "Religión y modernidad", en R. Díaz-Salazar y S. Giner, *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993, págs. 54-61.



- Cáritas Española, *Plan C. C. B*, Madrid, 1.964, T. I.
- Comisaría del Plan de Desarrollo Económico y Social, *Plan de Desarrollo Económico y Social, 1.964-67, (Anexo: Factores humanos y sociales)*, Madrid, 1.963.
- R. Díaz-Salazar y S. Giner, *Religión y sociedad en España*, CIS, Madrid, 1993.
- J. Domínguez, *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo, 1951-1975*, Mensajero, Bilbao, 1997.
- V. Enrique y Tarancón, *Confesiones*, PPC, Madrid, 1996.
- Fundación FOESSA (Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada), *Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, 1.966
- FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España. 1970*, Euramérica, Madrid, 1970.
- A. García Barbancho, *Las migraciones interiores españolas*, Madrid, 1.967; y del mismo, *Las migraciones españolas en 1.961-1.965*, Madrid, 1.970.
- M. J. González, *La economía política del franquismo (1940-1970). Dirigismo, mercado y planificación*, Tecnos, Madrid, 1979
- G. Hermet, *Los católicos en la España franquista. II Crónica de una dictadura*, Siglo XXI-CIS, Madrid, 1986
- Instituto Español de Emigración, *Encuesta sobre determinantes de la emigración. Año 1.966*,
- Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, BAC, Madrid 1963
- J. Iribarren, *Papeles y memorias: Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado, 1936-1986*, BAC, Madrid, 1992; y L. López Rodó, *Política y desarrollo*, Madrid, 1972.
- J. L. Martín Descalzo, *Tarancón, el cardenal del cambio*, Madrid, 1.985



- F. Montero García, *La Acción Católica y el franquismo. Auge y crisis de la Acción Católica especializada*, UNED Ediciones, Madrid, 2000, S. Pániker, *Conversaciones en Madrid*, Kairós, Barcelona, 1969
- J. Ruiz-Giménez (ed.), *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982*, Barcelona, 1984, J. J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia en la España de Franco*, Tecnos, Madrid, 1977.
- J. Sánchez Jiménez, *El cardenal Herrera Oria. Pensamiento y acción social*, Encuentro, Madrid, 1986.

Verdad, justicia y perdón: virtudes públicas que ayudan a vertebrar la democracia

**Watch, Justice and Forgiveness:
Public Virtues that Democracy helps to articulate**

María José BERNUZ BENEITEZ

Universidad de Zaragoza

mbernuz@unizar.es

"en los años del delirio, cualquier apelación a la virtud cívica o a los valores morales sonaba a antigualla reaccionaria y provocaba el escarnio"

Todo lo que era sólido, Muñoz Molina, 2013

Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales, n.º 42. Noviembre de 2013 (pp. 137-160)
Fechas: Entrada: 12-07-2013; Aceptado: 15-11-2013 / ISSN: 2254-724X

RESUMEN

La referencia al perdón parece que nos habla de un tema pasado de moda, vinculado a planteamientos religiosos, e innecesario porque nadie se percibe como culpable de casi nada. Hablar de justicia tampoco dice gran cosa, nos coloca ante un planteamiento emotivista que todo el mundo ensalza para reivindicar lo suyo ante las instituciones. La verdad no existe o nadie sabe qué es, aunque sigue siendo una de las principales aspiraciones humanas. Sin embargo, un planteamiento democrático debe apostar por intentar hacer compatibles los tres términos. De un lado, posibilitando una justicia que se construya abriendo espacios para el diálogo y, eventualmente para el perdón. De otro lado, promoviendo una justicia que se construya, por encima de todo, sobre la búsqueda y la reconstrucción de la verdad. Es evidente que verdad, justicia y perdón son la base sobre la que crecerá más fácilmente la democracia, pero también lo es que una verdadera democracia exige la promoción de una ciudadanía responsable, activa y comprometida.

PALABRAS CLAVE

Perdón, justicia, justicia restaurativa, verdad.

ABSTRACT

Every mention to forgiveness brings to our minds an alleged old-fashioned concept or religious approaches which are seen as unnecessary because none of us perceives his own guilt. Talking about justice does not mean so much either since it usually evokes an emotional approach that everyone stresses in order to claim for their own interests before the institutions. Truth does not exist or no one knows what it is, although it remains as a priority among all goals for humankind. However, any democratic approach should try to bring these three concepts together. On one hand, building justice in open contexts for dialogue and forgiveness. On the other hand, promoting justice as a tool for the search and reconstruction of truth above all. Truth, justice and forgiveness are undoubtedly the base on which democracy will grow more easily. On the other hand, democracy always requires the promotion of responsible, active and engaged citizens.

KEY WORDS

Forgiveness, justice, restorative justice, truth.

1. PRESENTACIÓN

Este trabajo tiene su origen en la amable invitación realizada por Francisco Salinas y José Luis Segovia a participar en el número especial de la Revista *Sociedad y Utopía* que pretende ser una reflexión en torno a la encíclica *Pacem in Terris*. El homenaje a la encíclica de Juan XXIII (1963) tiene hoy pleno sentido porque sigue vigente la reivindicación de la paz como una aspiración básica de todas las personas. La misma encíclica la considera como una pretensión suprema de la humanidad que contrasta con el desorden, la violencia y los conflictos constantes que forman parte de la vida cotidiana de los individuos y los pueblos. En ese punto no ha habido grandes cambios. En esa compleja pero inevitable tarea de trabajar por la paz y el orden se pueden apuntar como fundamentales varias cuestiones. De un lado, la realización de la justicia a través de distintos medios, sean éstos institucionales o dialogados, para eventualmente aspirar a un perdón que termine definitiva y radicalmente con el conflicto que nos enfrenta con quienes nos agreden. De otro lado, la verdad --existente o no como tal-- aparece como una condición esencial para construir un perdón legítimo y como el objetivo fundamental de una justicia dialogada y realmente restaurativa.

139

Por todo ello, se puede afirmar que esas tareas relacionadas entre sí de buscar la verdad, para hacer justicia y conseguir el perdón definen las virtudes públicas que lograrán la conformación de ciudadanos responsables conscientes de que viven y conviven con otras personas a las que deben ayudar y a las que, necesariamente, tienen que respetar. Es decir, ciudadanos conscientes de que viven con otros, que necesariamente debe convivir con los demás. En sentido contrario, también se podría decir que sólo una ciudadanía responsable y comprometida considerará como esencial el cultivo y desarrollo de las tres virtudes. En esos parámetros compartidos necesariamente por planteamientos religiosos y laicos se desarrollará este trabajo.

2. SOBRE LA VERDAD COMO CONDICIÓN DE LA JUSTICIA Y EL PERDÓN

Decíamos que una de las condiciones para que deseemos implicarnos en la tarea de la construcción de la paz en la sociedad es que se nos permita conocer la verdad y expresar nuestra verdad. Se po-

dría avanzar que sólo la verdad permite conformar correctamente la memoria, nos da seguridad, nos devuelve la dignidad como personas y con ella la integración en una comunidad social. Algunos apuntan que hoy en día la búsqueda de 'la' verdad resulta una tarea compleja puesto que nos encontramos en un contexto en el que sólo encontramos incertidumbres o, como mucho, verdades a medias. Dirá, por ejemplo, Eusebio Fernández (1991, 51) que "hemos ganado en complejidad (¿progreso intelectual?), y en tolerancia (¿progreso moral?) pero nos sentimos más inseguros (¿más humanos?) porque han desaparecido de nuestro horizonte vital e intelectual las verdades absolutas y las soluciones simples y definitivas". Asimismo, afirma Bauman (2002) que vivimos una sociedad líquida --una modernidad líquida, una vida líquida, un amor líquido,...-- que exige de nosotros una mayor capacidad de adaptación a un medio que cambia incesantemente.

Quizás la primera tarea sería la de intentar discernir de qué hablamos cuando hablamos de verdad. Sobre esa cuestión me parecen interesantes --aunque discutibles-- las dos líneas que apunta Arendt al referirse a la verdad como aquello opuesto a la mentira y aquello que no podemos cambiar fácilmente. Así, de un lado, Arendt (1996, 262) asegura que "lo que define a la verdad de hecho es que su opuesto no es el error ni la ilusión ni la opinión, elementos que no se reflejan en la veracidad personal, sino la falsedad deliberada o mentira". Apunta algo más lejos, al final de su argumentación que "en términos conceptuales, podemos llamar verdad a lo que no logramos cambiar; en términos metafóricos, es el espacio en el que estamos y el cielo que se extiende sobre nuestras cabezas" (Arendt 1996, 277). Es decir, ante la incertidumbre circundante, podríamos afirmar que la verdad es aquello que no logramos cambiar fácilmente y lo que no podemos calificar como falso. Quizás por ello sólo podemos llegar a afirmar que la verdad es histórica y no absoluta.

En esa misma línea de relativizar la verdad, González Ordovás (2012, 18), recuerda que la tarea de buscar la verdad es un empeño inútil porque 'la' verdad no existe¹. Asegura que "ni antes ni ahora tiene sentido la búsqueda de la verdad porque la verdad no existe y tal vez sea cierto que, dadas las limitaciones del hombre, no estemos en disposición de encontrarla y de acceder a ella". Sin embargo, la propia autora reconoce que, pese a todo, "no podemos no buscarla, pues en una permanente añoranza de la verdad no dejamos de per-

¹ Decía Nietzsche (1988, 45) que "las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible".

seguirla aún tratándose de un fracaso anunciado". Quizás, desde una perspectiva más pragmática, podríamos decir que más que la verdad, lo que buscamos son respuestas a preguntas difíciles de responder o que nadie ha podido o querido contestar hasta el momento.

A ello habrá que añadir que la búsqueda de la verdad, aparte de difícil o imposible, no siempre lleva a buen puerto, ni logra confortarnos, sino que puede generarnos más inquietud. Es más, encontrarse de cara con la verdad --aunque sea una verdad a medias o una verdad construida-- puede generar más dolor e incomprensión cuando la verdad no es amable, ni las respuestas ofrecen racionalidad a las preguntas, ni brindan comprensión. Se puede apuntar, como ejemplo, que son muchas las experiencias de quienes necesitan conocer la verdad que hay detrás de la muerte de un ser querido y se han encontrado con la irracionalidad y el sinsentido más absolutos. A veces, descubren que no hay premeditación, no hay elección, simplemente azar, mala suerte. En otras ocasiones resulta difícil de asimilar que las razones del delito, la violencia y el conflicto no tienen explicación posible o la tienen en la locura o las pasiones. En todo caso, son muchos los que prefieren tener acceso a esa irracionalidad de la verdad, tener respuestas a las preguntas. Prefieren eso que seguir con las dudas.

Cuando hablamos de la verdad, resulta inevitable poner en relación la cuestión de qué verdad queremos conocer con la de quién puede nos la puede ofrecer. De entrada, podríamos bajar nuestras expectativas e intentar relacionar el conocimiento de la verdad con la obtención de información. En esa tarea, podríamos avanzar que los medios de comunicación son los que, en principio, podrían tener el liderazgo. Sin embargo, también parece claro que la verdad de los medios de comunicación no nos convence. Y cada vez nos convence menos. Vemos cómo las encuestas de opinión nos muestran que los periodistas son quienes padecen hoy en día un mayor desprestigio --junto con políticos y banqueros. Es cierto que es difícil sostener que la información no es ideológica. No puede dejar de serlo ni en la selección de lo que se dice, ni en su contenido. Pero más allá de esa evidencia, se tiene la sensación de que los medios de comunicación están al servicio de los partidos políticos, o que dependen de los intereses del mercado y de las empresas que los sustentan. De manera que siempre miramos la información que nos ofrecen como una verdad a medias, o una verdad entre comillas.

Menos aún entendemos que la verdad interesada --y sin interés-- que anteponen los políticos para justificarse y justificar sus decisiones tiene algo que ver con la verdad. Aseguraba Arendt (1996, 239) que no podemos decir que la verdad se encuentre entre las virtudes políticas o de los políticos. Destaca que "Nadie ha dudado jamás que la verdad y la política nunca se llevaron demasiado bien, y nadie, por lo que yo sé, puso nunca la veracidad entre las virtudes políticas. Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado". La realidad de cada día, al margen de colores políticos, y al margen de lo que se diga, nos dice que en política la verdad no existe, aunque se reivindicque constantemente. Unas veces porque, recordando a Weber, vemos claramente que los políticos, lejos de los planteamientos por convicción y por principios de los éticos, parecen responder a una ética de la responsabilidad, "caracterizada por una atención, a la hora de tomar decisiones, a las consecuencias colectivas de tales decisiones" (Mate 1991, 88). Dirá Mate que "el lugar del político es más bien incómodo: está obligado a las demandas de la colectividad, atento a la consecuencia de sus actos, predispuesto a sacrificarse, él y a los suyos, al Moloch de la historia o de la 'razón de Estado'" (Ibíd., 87). Otras veces, si echamos mano de la memoria, podríamos decir que la política miente para protegernos y miente porque entiende que no somos capaces de comprender la esencia de los asuntos tratados. Más precisamente, González Ordovás (2012, 22) destaca que "en cuanto a la política, es bien conocida la secular tradición de la noble mentira, según la cual el pueblo no está preparado para escuchar la verdad, para conocer la cruda realidad".

Tampoco podemos tomar como referencia de verdad lo que dice o hace el Derecho. No es verdad lo que dicen los códigos porque el Derecho es ni más ni menos lo que queramos que sea y porque las normas jurídicas no son un 'ser', sino simplemente un 'deber ser'. En ese sentido destaca González Ordovás (2012, 22) que la ley no encierra la verdad porque es un instrumento creado por la autoridad en función de una determinada coyuntura política, social o económica. Recuerda Pintore (2005, XIX) que "*auctoritas non veritas facit legem*" y concluye su tratado asegurando que "el Derecho es una institución orientada a la decisión, no a la verdad; existe y sirve justamente porque suple una verdad que no nos es dada" (ibíd., 226). Tampoco el derecho en la práctica --*law in action*-- nos aporta mucho más sobre el sentido y contenido de la verdad. De hecho, la doctrina jurídica está más o menos de acuerdo en que la pretensión del proceso judi-

cial y sus normas no es tanto llegar a conocer la verdad, como resolver el caso. De ahí, por ejemplo, la existencia de garantías contraepistemológicas que nos recuerdan que el proceso no sólo se orienta a lograr la verdad, y que no puede hacerlo por encima de todo, incluso de los derechos y garantías de los ciudadanos.

Quizás podríamos estar de acuerdo en que, a veces, la verdad que buscamos en la realización de la justicia es la verdad narrada e interpretada por quien la ha vivido y construido como individuo y no tanto como perteneciente a una institución. Se trata, evidentemente, de una verdad subjetiva pero que parece más verdadera porque ha sido realmente vivida. Nos interesa que esa persona que nos ha agredido y perjudicado nos avance su versión sobre los hechos, pero también que confirme o no la versión de los hechos que nosotros mismos construimos. En esa línea de argumentación, poco aporta la justicia penal que se coloca entre el agresor y la víctima para evitar reacciones desproporcionadas y para mediar y decidir en nombre de la víctima y la colectividad. La verdad en la justicia penal es una verdad mediada, neutralizada e institucionalizada. Por ello, la justicia restaurativa se ofrece como una alternativa a algunas de esas carencias de las soluciones judiciales. En ese sentido, pretende precisamente la apertura de espacios para que víctima y victimario se encuentren y, en un entorno seguro, puedan dialogar sobre el conflicto que las enfrenta, encontrar respuestas a preguntas, y hallar soluciones que reparen efectivamente el daño causado a la víctima. Los efectos terapéuticos que produce la apertura de un espacio para la narración y la escucha han sido destacados por todos los que defienden una justicia realmente restaurativa. Dice Ricoeur (2003, 629), entre otros, que ofreciendo un espacio público a la denuncia y a la narración de los sufrimientos se posibilita una catarsis colectiva.

Quizás uno de los elementos más interesantes de abordar la cuestión de la verdad es su intrínseca relación con el perdón y con el consiguiente logro de la paz y el orden a los que se refiere la encíclica. De hecho, quienes han sufrido algún acto de violencia en sus vidas insisten en que sólo se puede perdonar sinceramente --y no sólo de forma nominal-- cuando se conoce la verdad manifestada de forma honesta por el agresor, sólo se puede pasar página cuando las instituciones se implican de forma seria en la búsqueda sistemática de la verdad. Tenemos claro que el perdón es, o debería ser, un acto de generosidad que, en consecuencia, difícilmente puede exigirse o re-

clamarse². En ese sentido, también parece evidente que menos aún se puede forzar el perdón y la reconciliación cuando no se ha hecho un esfuerzo desde las instituciones por esclarecer la verdad. Al tiempo que no se podrá conceder el perdón cuando no se está convencido o cuando se tiene la certeza de que se está ocultando algo. Parece claro que la principal reivindicación de las víctimas, consideradas individualmente o como colectivo, que se someten a un proceso de reconciliación y perdón --porque ha quedado claro que la justicia formal resuelve el caso pero no está necesariamente vinculado a la verdad--, al margen del daño sufrido, quieren saber la verdad, que se reconozcan los hechos y se esclarezcan las circunstancias en que se produjeron. Inazu (2009, 323) reproduce uno de los testimonios que se produjeron ante la Comisión para la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica que creo que ilustra a la perfección el significado que tiene la verdad en el contexto del perdón y la reconciliación. Decía en aquel contexto que el problema es que "queremos perdonar, pero no sabemos a quién perdonar". En ese sentido, el perdón real sólo podrá llegar cuando se reconozcan los hechos, sus circunstancias y se descubran a los autores. Mientras tanto, la reivindicación primera de las víctimas será la de conocer la verdad para comprender --o no-- lo ocurrido y decidir si pueden y quieren seguir adelante con ese proceso de perdón. Además de ser la principal pretensión de las víctimas, lo cierto es que los procesos de reconciliación y de perdón reales --no sólo teatrales-- deben servir principalmente como procesos de reconstrucción de la verdad, como herramientas que permitan a los autores enfrentarse a los hechos ocurridos y encontrar mecanismos que, de alguna manera, reparen el daño y devuelvan a las víctimas su dignidad.

Ahora bien, si la verdad no siempre nos conforta y puede generar más dolor, la pregunta es por qué la buscamos. Quizás una respuesta posible la aporta la propia encíclica *Pacem in Terris* que destaca que: "la convivencia civil sólo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad. Es una advertencia del apóstol San Pablo: *Despojándoos de la mentira, hable cada uno verdad con su prójimo, pues que todos somos miembros unos de otros*. Esto ocurrirá, ciertamente, cuando cada cual reconozca, en la debida forma, los derechos que le son propios y los deberes que tiene para con los demás" (35). De manera que contar la

² Asegura Ricoeur (2003, 626) que todas las objeciones al perdón "presuponen un interés oculto detrás de la generosidad". En esos casos en que no se otorga el perdón de manera incondicional, Jankélevitch habla de perdón impuro (en Valcárcel 2010, 97) para referirse a ese perdón condicional, que pretende algún fin.



verdad y enfrentarse a ella supone asumir la responsabilidad por los propios actos, reconocer la dignidad del otro que merece conocer, y asumir que todos formamos parte de la misma comunidad.

3. EL DIÁLOGO Y EL PERDÓN EN Y PARA LA JUSTICIA

Cuando hacemos referencia a la justicia, a veces nos referimos a las instituciones judiciales y a veces a las pretensiones que intentan realizar. Ya veíamos que las instituciones judiciales no tienen entre sus primeras aspiraciones la de conocer la verdad, sino resolver el caso conforme a la norma que lo regula. De alguna forma, aspira a dar una solución al supuesto sin poner fin al problema de fondo, ni al conflicto que está detrás del mismo. En consecuencia, queda poco claro cuál es el espacio que deja la justicia para el diálogo y, en su caso, el perdón. De hecho, integrar el diálogo y el perdón en el contexto de la justicia en general y de la justicia penal en particular resulta una tarea difícil. Ya habíamos avanzado en otro lugar que son muchas las razones que separan la justicia institucional de la filosofía del perdón (Bernuz Beneitez 2013, 89-94). En primer lugar, algunos autores consideran que son diferentes el perdón y la justicia penal porque también son distintos sus presupuestos. Así, podríamos avanzar que el perdón nos coloca, en principio, ante un acto de generosidad por parte del que perdona de forma altruista, sin otra pretensión que la de perdonar. En consecuencia, tal actitud no puede ni imponerse, ni exigirse. La justicia penal, sin embargo, reacciona necesariamente, lo queramos o no, porque entiende que con el delito se han violado bienes e intereses sociales fundamentales, se impone como una solución que no procede de las partes sino de un tercero --sea legislador o juez--, con el fin de reprimir y contener los deseos de venganza³. A la hipotética irracionalidad de la respuesta individual al conflicto, se opone la racionalidad de una respuesta impuesta desde las instituciones.

La misma filosofía tan distinta de la justicia penal y del perdón hace que sea diferente la forma de comprender los actores que deben estar implicados en la solución del conflicto, así como su protagonismo en la solución del mismo. El perdón parte, en principio y de forma

³ Algunas voces aseguran que el castigo es una venganza institucionalizada. Valcárcel (2010, 56) asegura que "la venganza queda interrumpida allí donde una instancia distinta del que ha sido vulnerado se instala; la ley asume la venganza, que así se convierte en justicia, en orden".

general, de que el conflicto --o la ofensa-- sólo afecta a los implicados directa o indirectamente en él, y depende de que libremente decidan iniciar y terminar un proceso de diálogo por las razones que consideren oportunas. Es más, se diría que es obsceno pedir perdón en nombre de otro, que no tiene ningún sentido. En sentido contrario, ya avanzábamos que la justicia penal se apoya en la idea de que el delito afecta a la víctima, pero también a la comunidad porque el delito ofende sus valores esenciales. Por ello el Estado se interpone entre víctima y delincuente, se constituye como parte interesada y a la vez mediadora. De hecho, el Estado se asume como el justo medio, se coloca entre un exceso de indignación y de venganza por parte de la víctima o allegados que llegarían a exigir o imponer una respuesta desproporcionada, y una laxitud e indiferencia del resto que incomodaría a toda comunidad que se califique de moral.

Es evidente que esa forma de entender el conflicto y las partes implicadas condiciona la forma de entender el protagonismo de las partes. Así, el sistema penal tradicional, ante el miedo a las reacciones excesivas y desproporcionadas por parte de las víctimas, se va al otro extremo y apuesta por imponer la pasividad de las partes implicadas en el supuesto. La persona que ha cometido el delito tiene que asistir al proceso sin que pueda expresar libremente y en un lenguaje natural su versión de los hechos, deberá padecer el castigo sin que pueda aportar ideas sobre cómo reparar real y efectivamente el daño causado. Todo ello se produce de forma aséptica, al margen de que se hayan producido cambios sustanciales o no en el agresor, esto es, al margen de que se arrepienta o no, y de que se responsabilice o no de las acciones cometidas, de que el internamiento lo haya reinsertado, de que la obediencia de la decisión judicial encubra resentimiento. Lo importante es que pase el tiempo. Por su parte, la víctima debe asumir que alguien hable en su nombre, que transforme sus sentimientos en categorías jurídicas, debe tolerar que sus preguntas queden sin respuesta. Asimismo ve como se impone un castigo que no le repara el daño causado, ni a la larga satisface sus deseos de venganza. Tanto el perdón como la filosofía de la justicia restaurativa desean romper con el ciclo de la venganza. Reclaman que el protagonismo en la solución del conflicto sea de las partes, deben implicarse activamente deseando reparar el daño y reparando las relaciones sociales arruinadas por la ofensa. Algo que no siempre es fácil de asumir cuando la tradición de que otro resuelva y nos resuelva los conflictos pesa mucho y cuando, a veces, vemos que la ciudadanía se construye sobre la exigencia pasiva. Por eso subrayábamos antes que es precisa una revisión de la forma de ser ciudadanos que --como recuerda la

encíclica-- asuman derechos, pero que también sean conscientes de sus deberes y responsabilidades para con la colectividad.

En torno a esa misma idea, algunos autores aseguran que justicia y perdón giran en torno a intereses distintos: la justicia penal y el castigo se construyen sobre el concepto de imputabilidad y culpabilidad, mientras que los procesos de perdón prefieren hablar de responsabilidad. Se podría decir que son conceptos que piensan de forma distinta la relación entre los sujetos implicados, y de éstos con la sociedad en que se integran. Así, la responsabilidad hace referencia a la conciencia de vivir en comunidad, se vincula con la 'intersubjetividad', se refiere al diálogo con los que participan en la vida social, trata de alentar la conciencia de una relación destruida o dañada y la necesidad de restaurarla. Frente a ello, la culpabilidad --y también la vergüenza-- aparece como algo negativo, que tiende a relacionar al individuo con el hecho que cometió, a fijarlo en el pasado y también, por ello, a estigmatizarle. Por ello Ricoeur (2003, 596) se refiere a "la profundidad de la falta y la altura del perdón (...) abajo la confesión de la falta; arriba el himno del perdón". También es cierto que el propio autor asegura que no es posible el perdón sin culpabilidad, "sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien, suponerlo o declararlo culpable. Y sólo se puede acusar de los actos imputables a un agente que se da por su autor verdadero" (ibídem., 599).

Asimismo podemos destacar que justicia penal y perdón tienen pretensiones muy distintas. La justicia penal aspira a realizar una justicia formal, que se traduce en una resolución igual de supuestos parecidos y pretende una justicia momentánea sin pretensiones de perdurar, poco sostenible a la postre. El perdón y también los planteamientos de la justicia restaurativa tienen una mayor amplitud de miras, son conscientes de que los conflictos no resueltos de forma dialogada, mediada, pueden volver a surgir y por ello concede gran importancia a que se hablen los problemas, que se comprenda la posición del otro y que se llegue a una solución acordada que sea compartida y comprendida por ambas partes.

Quizás uno de los elementos que parecen enfrentar irremediablemente a la justicia penal y al perdón es su propia naturaleza: la justicia penal parece ofrecer seguridad -al menos seguridad jurídica-, mientras que el perdón sólo ofrece incertidumbre. La justicia penal es justa sólo cuando consiga ofrecer una mínima seguridad jurídica, una certeza que nos indique cómo movernos y cómo actuar en nuestras relaciones con los demás. Y lo consigue cuando habla de proporciona-

lidad, de legalidad, de plazos, de instancias competentes, etc. Con el perdón, la incertidumbre es absoluta, no es posible de otra forma. Sobre todo porque no puede haber un tiempo, ni un plazo, ni un espacio para el perdón. Depende de que las partes quieran voluntariamente someterse a un proceso de diálogo y reconciliación y, en su caso, de perdón. Además, la declaración de perdón, el "yo te perdono", no tiene por qué coincidir necesariamente con el tiempo imprevisible e inseguro del perdón real. Asegura Amelia Valcárcel (2010, 205) que "de alguna forma, lo que espera el ofendido y lo que el ofensor es capaz de hacer, piden tiempos distintos". Insiste en la idea de que "sólo podemos estar seguros de haber olvidado cuando nos hemos olvidado de olvidar y entonces el asunto completo carece de sentido" (ibídem., 205). Siendo así las cosas, parece compleja la integración del perdón real —no sólo teatral— en el *tempo* y la vida del Derecho y la justicia penal que prefieren la justicia formal sobre la material, las certezas a las simples hipótesis. O, al menos, sobre ese presupuesto se construyen.

Ahora bien, pese a las dificultades de integrar el perdón en el tiempo y la vida del Derecho y de las instituciones judiciales, no son pocas las voces que consideran que hay que apostar por hablar de justicia, castigo y perdón en términos complementarios. De hecho, se habla de complementariedad en dos sentidos. De un lado, en el sentido de que el perdón no puede en ningún caso excluir la impartición de justicia o de su expresión más evidente que es el castigo. Castigo y perdón proceden de sujetos distintos --institucional uno e individual otro-- y pretenden objetivos diferentes --retribuir o prevenir uno o dar paz el otro--, pero deben complementarse. Dice Ricoeur (2003, 609) que estamos ante una conexión a la que no se ha dado nombre, la que une el castigo y el perdón. Asegura que "sólo se puede perdonar allí donde se puede castigar; y se debe castigar allí donde hay infracción de reglas comunes". De ahí su vinculación con los delitos imprescriptibles en los que, asegura, "la gracia no debe sustituir a la justicia. Perdonar sería ratificar la impunidad; sería una gran injusticia cometida a expensas de la ley y, más aún, de las víctimas". Otra cosa distinta es que haya tendido a confundirse gracia y castigo porque "no hay castigo apropiado a un crimen desproporcionado" (ibídem., 614). En esa línea de considerar que justicia y perdón deben ser complementarios, se precisa que si el perdón parece necesitar de la justicia, la justicia puede obviar el perdón o considerarlo como un simple trámite que no le afecta en su esencia o en su realización. Valcárcel (2010, 40) asegura que "la justicia perdona una vez que castiga. Una vez cumplido el castigo, no demandará más. Tampoco, por supuesto,

pedirá el arrepentimiento del ofensor ni el perdón del ofendido. Su razón es el cumplimiento de la pena. Quien la ha cumplido está en paz, 'no debe nada', 'ya pagó' y está limpio".

De otro lado, Fiala (2012, 497) apunta que puede tratarse de un conflicto trágico entre justicia y perdón porque apostar por uno es sacrificar otro esencial. Asegura que "la justicia exige que asumamos nuestras responsabilidades hacia el pasado, mientras que el perdón pretende que mantengamos abierta la posibilidad de un nuevo futuro". En todo caso, considera que ambos pueden convivir en tensión pero en equilibrio. Así, asegura que "el espíritu del perdón nos permite perseguir la justicia de una forma más desapasionada. El perdón funciona como un medio de promover la tranquilidad personal y la solidaridad social, nos permite dejar de lado el pasado y afrontar el futuro. Cuando se mantienen en un justo equilibrio, las virtudes de la justicia y el perdón son componentes esenciales de la vida moral" (Fiala 2012, 505).

4. SOBRE LAS POSIBILIDADES Y LÍMITES DEL PERDÓN

149

Como dice Amelia Valcárcel (2010, 21) algo debe estar ocurriendo para que desde hace un tiempo tantos pensadores estén reflexionando sobre el perdón, que la palabra perdón aparezca constantemente en el debate público, que se consoliden experiencias restaurativas en el entorno de las instituciones judiciales apoyándose en la necesidad del diálogo y en las posibilidades del perdón. Es cierto que algo debe estar ocurriendo para que un tema olvidado por considerarse innecesario, vuelva a la palestra de los temas sobre los que resulta imprescindible retornar. Para que un tema relegado al baúl de los planteamientos vinculados a la religión --a las distintas religiones-- haya decidido romper barreras y se instale cómodamente también en un discurso laico. "El poder de perdonar es un poder humano", dirá Ricoeur (2003, 633).

En esa línea, vemos que el perdón más visible es el perdón institucional, el que se pide como una forma de seguir adelante --aunque sea amnesiado. Sin embargo, me parece más interesante reflexionar sobre el perdón entre personas que se han ofendido y que necesitan una reacción y una respuesta de enmienda. Quizás porque parto de la idea de que un perdón institucional que no se complementa con procesos de diálogo y perdón individuales sólo tiene un sentido simbóli-



co, pero no devuelve a las personas el sentido de sus vidas⁴. Y también porque el perdón institucional, en nombre de quienes realmente son víctimas y se han sentido ofendidas, puede parecer un acto poco respetuoso. Por ello Fiala (2012, 499) considera que el perdón debe ser considerado como una virtud de y para los individuos. Dirá: "queremos que nuestros líderes hagan justicia, no que ofrezcan perdón" (Fiala 2012, 499-500).

Pese a las posibilidades que ofrece el perdón, también es cierto que son muchas sus limitaciones, tanto de carácter teórico, como práctico. Algunas de esas limitaciones ya las hemos abordado al tratar de las dificultades para integrar el perdón y la filosofía de la justicia restaurativa en las dinámicas de las instituciones judiciales. En realidad, la valoración de cada caso concreto y la empatía con los protagonistas —con víctimas o victimarios— son las que nos generan más dudas sobre el perdón, sobre sus posibilidades y sus límites. Algunos de esos interrogantes sobre las fronteras del perdón ya las han planteado otros: ¿se puede negar el perdón a quien está sinceramente arrepentido? Esta duda nos lleva a otras muchas relacionadas con ella: ¿cuándo se produce el perdón real? ¿cómo saber que alguien se ha arrepentido incondicional y sinceramente? ¿qué consecuencias puede o debe tener su arrepentimiento? Y a su vez éstas nos dirigen hacia las razones últimas del derecho a castigar y a las consecuencias de perdonar. Los hermanos Falcón y Tella (2005, 249) se preguntan: "¿se debe permitir siempre que la víctima muestre bondad, que perdone? ¿Qué decir de los crímenes graves? ¿Puede la comunidad exigir que el delincuente pague la ofensa aunque la víctima le haya perdonado? La respuesta parece dada por la ética una vez más: el perdón afecta a la esfera interna, pero el quebrantamiento externo del orden social exigiría el castigo. Pero ¿por qué? ¿y si no hay riesgo de reincidencia?".

Insisto, ¿cuáles son los límites del perdón? ¿podemos perdonar siempre? ¿debe ser condicionado el perdón o debe concederse incondicionalmente? Derrida (2008, 119) resume a la perfección esta cuestión y hace alusión a esa tensión entre "*por una parte* la idea (...) del

⁴ Sobre la complementariedad entre los procesos de justicia transicional y los procesos de perdón personal se puede ver el trabajo de Inazu (2009). Asegura que las posibilidades políticas del perdón personal emergen de que se trata de un perdón infinito, no violento y comunitario. Tiene un valor infinito porque borra una deuda impagable, es un acto comunitario porque generalmente se trata de un acto compartido con los demás y por supuesto es no violento porque pretende acabar con el círculo de la violencia (Inazu 2009, 312-314).



perdón *incondicional*, otorgado graciosamente, infinito, an-económico, concedido al *culpable en tanto que culpable*, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón; y, *por otra parte* (...) un perdón *condicional*, proporcionado al reconocimiento de la culpa, al arrepentimiento y a la transformación del pecador que entonces solicita, explícitamente, el perdón". Algunos dirán que el perdón incondicional sólo puede concederse a título individual y personal, mientras que cuando hablamos del perdón condicionado y proporcionado estamos aludiendo al perdón legal, político o institucional. Por esa incondicionalidad del perdón, dirá Derrida, sólo puede ser calificado como un acto de locura (1999), o no es perdón real.

Otra duda tiene que ver con el sujeto que perdona, ¿quién puede perdonar? ¿sólo puede perdonar el ofendido por la agresión o puede perdonar alguien (persona o institución) en su nombre? Ya avanzábamos nuestra opinión al respecto. Inazu (2009) apuesta claramente por afirmar que el perdón debe ser personal y no puede concederse de forma subrogada. Asegura que el perdón concedido en nombre de otro no tiene ningún sentido porque sólo podemos perdonar el daño que nos ofende y que se nos ha causado como individuos. Por ello, el autor considera que no cabe un perdón institucional o de grupo. Insiste en la idea de que el grupo sólo puede fomentar el perdón personal poniendo las condiciones para que se produzca, pero en ningún caso puede otorgarlo porque "la capacidad para perdonar sólo existe a un nivel personal" (Inazu 2009, 315). En esa línea, se plantea si tiene sentido hablar de lo que se denomina el perdón del ofendido como institución penal. Sobre esta cuestión hay opiniones para todos los gustos. Algunos, como Echano (1999, 123, 135, 136), aseguran que habría que aceptar la eficacia del perdón cuando realice los fines del Derecho⁵. Ahora bien, parece claro que el perdón del ofendido como institución jurídica, como un acto gratuito e incondicional que acaba con el procedimiento o impide su iniciación, o que pone fin a la ejecución de la medida, sólo se puede aceptar en un número limitadísimo de casos. Si se aceptara como posibilidad para todos los supuestos, estaríamos difuminando las fronteras entre Derecho y Moral (Alonso 2002, 525). Además de que, como indica Inazu (2009, 316) "el perdón legal satisface a la justicia legal, pero no borra y no puede borrar la deuda personal entre el agresor y la víctima". El objetivo

⁵ Más precisamente, Echano (1999, 123, 135, 136) asume que "el delito tiene relevancia social, causa un daño social, pero en primer término es un conflicto interpersonal, y su solución por los directamente implicados tiene efectos pacificadores, que trascienden sus relaciones personales e inciden en la vida social, de forma, al menos, que disminuyen la necesidad de la intervención penal".

final es lograr el perdón personal que es el que resulta beneficioso para la víctima. Y, en esa tarea, la justicia legal puede facilitar el proceso de perdón personal si el castigo impuesto es considerado como justo por las víctimas o las instituciones pueden alentar actos de perdón personal.

Ahora bien, ¿siempre podemos o debemos perdonar? o ¿existe lo imperdonable? Quienes han reflexionado sobre el perdón, también lo han hecho sobre los límites del perdón o sobre la posibilidad de un perdón ilimitado. La mayoría apuesta con variadas razones por un perdón limitado y afirman que existe lo imperdonable (Sábada 1995, 70). En ese extremo, estaría Arendt cuando asegura que los hombres "son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar e incapaces de castigar lo que ha resultado ser imperdonable ... sólo se puede perdonar lo que se puede castigar" (2005, 260). En nuestro contexto, Valcarcel (2010, 56) asegura que "sólo cuando se ha reconocido la deuda, es decir, cuando es incuestionable el derecho al castigo, aparece la mera posibilidad del perdón". En una posición diametralmente distinta Jankelévitch asegura que "el perdón está pensado precisamente para los casos desesperados o incurables". Dirá Derrida (2008, 119) en este sentido que "sólo tiene sentido perdonar lo imperdonable". Parte de la idea de que "el perdón no es, no *debería ser* ni normal, ni normativo, ni normalizador. *Debería* resultar excepcional y extraordinario" (Derrida 2008, 117). De alguna forma, para Derrida, el perdón es una ética más allá de la ética. Para Ricoeur (2003, 609) "es esa prueba de lo imposible la que debemos afrontar ahora".

En relación con esa cuestión de lo que es perdonable o no, la mayoría de los autores apuestan por un perdón condicionado, a veces a los hechos cometidos (con preferencia a los delitos leves), a la voluntad de las víctimas (y no tanto la de quienes delinquen), o a las consecuencias que se deriven del perdón. Una gran mayoría, considera que los límites del perdón están en el previo arrepentimiento del que ofende, que el arrepentimiento de quien agredió es una buena razón para ofrecer el perdón o que, en todo caso, lo hace más fácil. También es verdad que no cabe razonar en sentido contrario, es decir, no es posible pensar que basta con el arrepentimiento para que se pueda exigir y pedir el perdón⁶. Recordemos que el perdón nunca se puede pedir ni exigir.

⁶ Amelia Valcárcel (2010, 126) destaca que "las reglas del perdón individual son claras: arrepentimiento, duelo, reparación y compromiso de no repetir".

Como contrapunto a esta exigencia del arrepentimiento, están quienes desconfían del mismo como condición para perdonar. Y anteponen razones sociales y psicológicas. En el primer sentido, hay autores que aseguran que el arrepentimiento resulta difícil de imaginar en la sociedad actual, donde "el sentimiento de culpa ha desaparecido (...) hoy no existe necesidad de perdón porque, entre otros motivos, ha desaparecido el sentimiento de culpa, se ha desvanecido la responsabilidad personal y donde no hay culpabilidad moral, no hay posibilidad de perdón" (Bilbao Alberdi 1999, 23). Otros anteponen razones psicológicas y consideran que no hay forma de conocer el proceso mental del arrepentido, que puede parecer incierto, inseguro, interesado, puro teatro y, en consecuencia, exigir que la petición de perdón conlleven el perdón efectivo por quien ha sufrido el daño sería injusto⁷.

Por ello sólo unos pocos apuestan por la pureza del perdón, por un perdón sin condiciones que podría fomentar --eventualmente-- en el victimario un arrepentimiento posterior. Se asegura que la concesión del perdón puede tener un efecto beneficioso para las víctimas o para la comunidad. De hecho, se puede considerar como la única forma de salir adelante ante una ofensa ante la que no se puede responder, ante la que no se tiene respuesta, pero que se necesita superar. En todo caso, también se defiende que de esa cuestión pragmática no podemos extraer la idea de que el perdón 'radical' --en cuanto incondicional-- sea una obligación porque, en ocasiones, la víctima puede sentir una justificada indignación ante quien no se arrepiente de lo que ha hecho⁸. De hecho, algunos ven que ese perdón incondicional no lo es tanto y sólo es muestra de una actitud soberbia y displicente.

Las dudas sobre el perdón y sus límites también tienen que ver con las incertidumbres sobre el objeto-sujeto del perdón: ¿qué o a quién se perdona? ¿es posible distinguir entre el acto y la persona que nos ofende? La justicia penal e institucional sí que separa. Apunta

⁷ Resulta muy interesante el apunte de Fiala (2012, 499) cuando enfrenta la visión religiosa y la humanista del perdón. Asegura que "para el humanismo, no hay garantías de que los que perdonen serán recompensados; no hay garantías de que los cambios de corazón sean auténticos, ni hay una promesa de que el malvado será castigado en la otra vida. Así pues, para el humanismo, el perdón sólo puede ser una virtud más en tensión con otras virtudes como la justicia o el respeto por uno mismo".

⁸ Fiala (2012, 494) considera que éste podría ser calificado de 'perdón radical', "el perdón que se ofrece incluso cuando la parte perdonada no se arrepiente".

muy precisamente Ricoeur (2003, 639) que "los códigos reprueban las infracciones de la ley, pero los tribunales castigan a las personas". También distinguimos cuando perdonamos. Para la generalidad de opiniones, incluidas la mayoría de las morales religiosas, perdonar supone distinguir y separar la persona de sus actos. Para Legendre (1992, 23), esa distinción resulta imprescindible si pensamos en las posibilidades de reinserción del perdón, esto es, si se quiere que quien delinque "se vuelva a reincorporar al rebaño humano". Para Derrida (2003, 122) la víctima, cuando perdona, ya está indicando que considera al delincuente como persona, lo separa del daño cometido, está dispuesta a separarlo para permitir pasar página. Indica que la persona está por encima de sus actos. Dirá que "la fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación, sería: vales más que tus actos" (ibídem., 643).

Ahora bien, podría pensarse que cuando separamos a la persona de sus actos nos estamos olvidando de éstos. ¿Es el perdón un olvido? La duda es legítima y tiene su fundamento cuando vemos que políticamente y desde un punto de vista institucional, se tiende a hablar de perdón cuando se quiere discutir de olvido, de amnesia colectiva o de impunidad de los culpables. No obstante, muchos autores insisten en la inexcusable distinción entre el perdón y el olvido. Se puede perdonar a la persona que ofende pero no se olvida el daño causado, no se puede olvidar. A veces la decisión de no olvidar tiene que ver con razones pragmáticas, para no volver caer en los mismos errores⁹. Además porque, de otro modo, si equiparásemos perdón y olvido, quizás estaríamos exigiendo de las víctimas comportamientos supererogatorios para atender a un hipotético bien común o un posible interés general. De hecho, son muchos los autores que sostienen que es preciso recordar las injusticias para poder hacer justicia. Hay que decir también que si es necesario perdonar para poder olvidar o no, igualmente podemos afirmar que no podemos olvidar y no perdonar porque, de alguna forma, el olvido ya es en sí un perdón inconsciente y *de facto*.

⁹ Dirá Valcárcel (2010, 81) que importa "no olvidar errores ni crímenes para no repetirlos".

5. LA CIUDADANÍA RESPONSABLE COMO PRESUPUESTO Y CONSECUENCIA DE LA DEMOCRACIA

El título que se nos proponía para este trabajo anunciaba que verdad, justicia y perdón son virtudes públicas que ayudan a vertebrar la democracia. Estamos de acuerdo con Camps (1990) en que es necesario insistir en el carácter "público" de las virtudes porque la ética siempre se construye en nuestra relación con los demás. Y podríamos, de entrada, asumir su sencilla definición de virtud como "aquello que debe tener una cosa para funcionar bien y cumplir satisfactoriamente el fin a que está destinada (...) significa algo adquirido hasta el punto de que se convierte en hábito, algo querido por la voluntad y que acaba siendo asimismo objeto del deseo" (1990, 17 y 24)¹⁰. Es especialmente sugerente la idea de que las virtudes no sólo son aquéllo que se 'tiene', sino que son algo que se puede educar y se debe cultivar desde las instituciones y entre todos para lograr ciudadanos realmente democráticos y virtuosos.

Ahora bien, es evidente que el cultivo de las virtudes resultará más o menos fácil y más o menos fructuoso dependiendo del entorno social, político y económico en que germine. De hecho, es interesante el planteamiento de Camps cuando cuestiona el rol que pueden asumir las virtudes en el contexto de una sociedad individualista como la actual. Asegura que se trata de asumir este marco como ineludible, al tiempo que es preciso buscar fórmulas para promover en el mismo las virtudes públicas de los ciudadanos. Quizás, porque de lo que se trata es de algo tan sencillo y tan complejo como de crear una comunidad de ciudadanos y no de individuos. La diferencia es evidente. Dirá Bauman (2002, 41) que "el 'ciudadano' es una persona inclinada a procurar su propio bienestar a través del bienestar de su ciudad, mientras que el individuo tiende a la pasividad, el escepticismo y la desconfianza hacia la 'causa común', el 'bien común', la 'sociedad buena' o la 'sociedad justa'".

Me gustaría recoger algunas de las propuestas de Camps que parecen más interesantes en la construcción de ciudadanos virtuosos en

¹⁰ Sin embargo, más interesante que la definición me parece su contraposición a la ley. Asegura que "la ley --autónoma o heterónoma-- siempre es eso: una obligación, una imposición contraria, en principio, a la voluntad. La virtud o disposición, en cambio, significa algo adquirido hasta el punto de que se convierte en hábito, algo querido por la voluntad y que acaba siendo asimismo objeto del deseo" (ibídem., 24).

el contexto de sociedades individualistas. En ese sentido, recuerda Camps que en la conformación de ciudadanos activos e implicados en una democracia real es básico desarrollar --o simplemente recuperar-- el sentido de la responsabilidad por los propios actos y sus consecuencias. Es necesario evidenciar que todo acto tiene unos efectos que deben ser asumidos. En relación con esa idea, también se considera esencial poner en relación derechos y deberes. Asegura que "está bien que se esgriman los derechos como derechos del individuo frente a posibles agresiones e intervenciones del Estado o de la sociedad, pero conviene aclarar al mismo tiempo que esos derechos serán palabras vacías si no implican unas obligaciones que afectan al Estado y a las diversas instituciones, pero también a los individuos" (Camps 1990, 30)¹¹. Otro planteamiento diferente sólo nos llevaría a hablar de derechos a medias, o derechos vacíos porque son derechos que no cuentan con la contrapartida de los deberes que los llenan de contenido. Por último, para el logro de los objetivos anteriores, es necesario reivindicar la educación en la existencia del otro que forma parte de nuestra misma comunidad. Asegura Camps (1990, 31) que "la referencia al otro, la disposición hacia él, ha de traducirse en una voluntad expresa y explícita de acercamiento a sus problemas y conflictos, en el reconocimiento *activo* de que su vida 'me interesa' también a mí". Esta idea de la integración en una comunidad resulta fundamental desde el momento en que, como asegura Cortina (2010, 63) "el ciudadano no lo es en solitario, la autonomía no puede conquistarse sin el concurso de los demás ciudadanos, que son iguales en tanto miembros de la comunidad política". Es evidente que para la realización de una justicia perdurable y de un fomento del perdón es imprescindible la educación en el reconocimiento del otro como alguien a quien hay que ayudar y al que hay que respetar.

Creo que en todo caso, la activación de ciudadanos responsables tiene que ser promovida desde las instituciones en dos sentidos. De un lado, es evidente que la educación es fundamental, tanto en la tarea de comprendernos como individuos integrados en un colectivo, como en la otra más concreta de implicarnos en la solución activa de los conflictos que nos afectan. De otro lado, también creo que las

¹¹ Asegura la encíclica *Pacem in Terris*, en su apartado 31 que "Al ser los hombres por naturaleza sociables, deben convivir unos con otros y procurar cada uno el bien de los demás. Por esto, una convivencia humana rectamente ordenada exige que se reconozcan y se respeten mutuamente los derechos y los deberes. De aquí se sigue también el que cada uno deba aportar su colaboración generosa para procurar una convivencia civil en la que se respeten los derechos y los deberes con diligencia y eficacia crecientes".

instituciones pueden hacer mucho por la consolidación de esa idea desde su ejemplo y el trabajo que hacen con los ciudadanos. De hecho, considero esencial la idea que aporta Martínez Navarro de que los derechos humanos, su realización, conforman la esencia de la humanidad porque condicionan el comportamiento futuro. Asegura que "o aplicamos los derechos humanos en la práctica cotidiana, para todos, o no nos lamentemos luego de que haya humanos que se comportan de un modo impropio de personas. Quien nunca ha sido tratado como una persona, no puede aprender a comportarse como tal. La responsabilidad es de todos. Y la esperanza también" (Martínez Navarro 1991, 25). Si somos tratados como personas dignas e iguales en derechos, queremos pensar que será más fácil que tratemos a los demás en ese mismo sentido.

Quizás podríamos concluir con que esa idea básica de la responsabilidad hacia los demás y la conciencia de que formamos parte de una comunidad es la que debe conformar el núcleo duro, aunque mínimo, de la ética actual. Sobre todo teniendo en cuenta la tendencia a conformar una ética de mínimos. Eso sí, sabiendo que, como asegura Eusebio Fernández (1991, 56), "una ética cívico-política de mínimos no quiere decir una ética débil, demasiado flexible o poco estricta. Muy al contrario, corresponde a una ética tolerante con las concepciones del bien o de lo bueno distintas de las propias, pero muy exigente en el cumplimiento de esas reglas del juego imprescindibles para una convivencia nacional e internacional en paz".

Me gustaría concluir con un fragmento de la encíclica en el que se recuerda la importancia de asimilar el valor de esa ética mínima que constituye el respeto de la dignidad del otro y de sus derechos. Algo que más que imponerse por la ley, debería ser asumido como algo natural. Así, recuerda la encíclica que: "la dignidad de la persona humana requiere, además, que el hombre, en sus actividades, proceda por propia iniciativa y libremente. Por lo cual, tratándose de la convivencia civil, debe respetar los derechos, cumplir las obligaciones y prestar su colaboración a los demás en una multitud de obras, principalmente en virtud de determinaciones personales. De esta manera, cada cual ha de actuar por su propia decisión, convencimiento y responsabilidad, y no movido por la coacción o por presiones que la mayoría de las veces provienen de fuera. Porque una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana"(34). Eso, asumiendo que la fuerza pueda tener alguna razón.

**BIBLIOGRAFÍA CITADA**

- ALONSO RIMO, A. (2002). *Víctimas y sistema penal: las infracciones no perseguibles de oficio y el perdón del ofendido*, Valencia: Tirant lo Blanch.
- ARENDRT, H. (2005). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- ARENDRT, H. (1996). "La verdad y la política", en H. ARENDRT, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península, pp. 239-277.
- BAUMAN, Z. (2002). *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE.
- BERNUZ BENEITEZ, M.J. (2013). "El perdón: reflexiones jurídicas", en P.L. BLASCO (ed.), *La justicia entre la moral y el derecho*, Madrid: Trotta, pp. 85-100.
- BILBAO ALBERDI, G. (1999), "Perspectiva filosófica del perdón", en VV.AA. *El perdón en la vida pública*, Bilbao: Deusto, pp. 15-105.
- CAMPS, V. (1990). *Virtudes públicas*, Madrid: Espasa.
- CORTINA, A. (2010). *Justicia cordial*, Madrid: Trotta.
- DERRIDA, J. (2008). "El perdón", en E. MADINA et alt. (ed.), *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*, Barcelona: Anthropos, pp. 113-138.
- DERRIDA, J. (1999). "Le siècle et le pardon", *Le monde des débats*, disponible en http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/siecle_pardon.htm (consultado el 20/06/2013)
- ECHANO BASALDÚA, J.I. (1999). "Perspectiva jurídico-penal del perdón", en VV.AA. *El perdón en la vida pública*, Bilbao: Deusto, pp. 107-198.
- FALCÓN y TELLA, M.J. y F. FALCÓN y TELLA (2005). *Fundamento y finalidad de la sanción: ¿un derecho a castigar?*, Madrid: Marcial Pons.

- FERNÁNDEZ, E. (1991). "Ética, Derecho y Política. ¿El derecho positivo debe basarse en una ética?", *Documentación Social*, núm. 83, pp. 51-62.
- FIALA, A. (2012). "Radical forgiveness and human justice", *The Heythrop Journal*, año LIII, pp. 494-506.
- GONZÁLEZ ORDOVÁS, M.J. (2012). "La verdad como impulso ético", en GALLEGO, G.M. y M.J. GONZÁLEZ ORDOVÁS (coords.), *Conflicto armado, justicia y reconciliación*, Bogotá: Siglo del Hombre/Eafit/Universidad de Zaragoza/AECID, pp. 17-29.
- INAZU, J.D. (2009). "No future without (personal) forgiveness: reexamining the role of forgiveness in transitional justice", *Human Rights Review*, vol. 10, pp. 309-326.
- JUAN XXIII (1963). *Pacem in Terris*; disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html
- LEGENDRE, P. (1992). "Lo imperdonable. Entrevista con Pierre Legendre", en O. Abel (ed.), *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid: Cátedra, pp. 19-34.
- MARTÍNEZ NAVARRO, E.G. (1991). "Reflexiones sobre la moral cívica democrática", *Documentación Social*, núm. 83, pp. 11-25.
- MATE RUPÉREZ, R. (1991). "Por una ética compasiva", *Documentación Social*, núm. 83, pp. 87-95.
- MUÑOZ MOLINA, A. (2013). *Todo lo que era sólido*, Barcelona: Seix Barral.
- NIETZSCHE, F. (1988). "Sobre la verdad y mentira en sentido extra-moral", en J.B. LLINARES CHOVER (ed.), *Nietzsche. Antología*, Barcelona: Península, pp. 39-52.
- PINTORE, A. (2005). *El derecho sin verdad*, Madrid: Dykinson.
- RICOEUR, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid: Trotta.

SÁBADA, J. (1995). *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona: Paidós.

VALCARCEL, A. (2010). *La memoria y el perdón*, Barcelona: Herder.

El desafío de la democracia deliberativa

The challenge of deliberative democracy

M^a Dolors OLLER SALA

Departamento de Derecho Público de la
Facultad de Derecho de ESADE (URL) de Barcelona
mariadolors.oller@esade.edu

RESUMEN

El proceso de globalización, al haber difuminado fronteras, ha hecho entrar en crisis a la política, al Estado-nación y a la propia democracia. El poder se ha hecho difuso y hoy vivimos en una poliarquía donde es difícil exigir responsabilidades. Urge gobernar la globalización con una nueva arquitectura democrática internacional, que promueva la participación ciudadana, pues la democracia liberal representativa se revela insuficiente para la consecución del bien común.

Numerosos filósofos y politólogos defienden la democracia deliberativa como el procedimiento conveniente para decidir con equidad. Ello comporta una nueva lógica y exige tiempo para la mutua comunicación. La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) está en sintonía con dicha aproximación, al partir de la concepción de la persona como ser en relación con los demás.

PALABRAS CLAVE

Democracia deliberativa, democracia representativa, globalización y democracia, Doctrina Social de la Iglesia.

ABSTRACT

The process of globalization, having blurred boundaries, has brought into crisis the politics, the nation-state and democracy itself. The power has become diffuse and today we live in a polyarchy where it is difficult to demand accountability. It is urgent govern globalization with a new international democratic architecture that promotes citizen participation, because liberal democracy is proving insufficient to achieve the common good.

Many philosophers and political scientists defend deliberative democracy as the appropriate procedure to decide with equity. This implies a new logic and requires time for mutual communication. The Catholic Social Teaching (CST) is in line with this approach, from conception of the person as a being that it is "being in relation to others".

KEY WORDS

Deliberative democracy, representative democracy, globalization & democracy, Catholic Social Teaching.

1. LA DEMOCRACIA, UN VALOR EN ALZA

Aunque han transcurrido 50 años de la publicación por Juan XXIII de la encíclica *Pacem in terris* (PT) y los cambios han sido muchos y de gran calado, lo cierto es que continua siendo un documento inspirador. Hoy, como hace medio siglo, si queremos la paz hemos de trabajar por la convivencia. Y la mejor forma de organización que hemos sabido construir es *la democracia*. Sin embargo, venimos asistiendo a su vaciamiento progresivo de contenido, de suerte que nos encontramos con una paradoja: la generalización del modelo democrático a partir de la caída del Muro de Berlín (1989) nos ha llegado en momentos de franca crisis de la democracia, especialmente en los países donde la vieron nacer. Tal crisis no es ajena al proceso de globalización, que ha roto su hábitat natural: las fronteras del Estado-nación. Como consecuencia de las políticas de cariz netamente neoliberal se ha abierto una gran brecha entre Estado y Sociedad lo que ha generado un alto grado de *desafección* hacia lo político. El poder, en vez de ser realmente público, ha sido objeto de apropiación por parte de intereses y organizaciones particulares, deslegitimándose. Sin embargo, a pesar de esta evidente perversión de la democracia y del descrédito que conlleva, lo cierto es que la palabra democracia se ha convertido en eslogan reivindicativo de movimientos alternativos. La lucha por su profundización en un sentido participativo expresa hoy una apuesta de futuro clara, que puede suscitar esperanzas varias, como si fuera la panacea de todos los males que nos afligen.

163

En este trabajo partimos de los retos que la globalización ha planteado a la democracia, habida cuenta de la pérdida de centralidad del Estado y de las "perversiones" que las nuevas dinámicas económicas han provocado en la política y en la propia democracia. Nos urge encontrar un nuevo modelo de democracia más idóneo para afrontar los retos que tenemos planteados, que no puede ser sino a partir de una profundización participativa, lo que nos lleva a considerar la llamada *democracia deliberativa*, analizando sus virtudes. Abordamos también someramente las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) sobre la democracia, concluyendo que pueden encontrar buena concreción en el marco de una democracia representativa que acoja en su seno procedimientos deliberativos, por ser éstos los que toman más en consideración al otro y a sus necesidades.

2. UNA DEMOCRACIA PARA EL S. XXI

2.1. Las nuevas fronteras de la democracia

Como consecuencia de los cambios que ha introducido el proceso de globalización, y su incidencia en el ámbito político, nos encontramos hoy con un Estado desbordado y desplazado en su centralidad. La lógica de la red domina la lógica del territorio y los estados ven desplazado su protagonismo. Tienen que compartir su poder y su capacidad de decisión con otros actores que utilizan lógicas transnacionales. Aparece, así, un marco de resolución de diferencias políticas, donde el bien común se escapa cada vez más de la jurisdicción interna del Estado, planteando con ello retos de gobernabilidad a nivel planetario. El Estado-nación ha quedado desbordado, ya que cada vez surgen más problemas de dimensión transnacional que reclaman también soluciones de este tipo. Pensemos en el cambio climático, las emigraciones consecuencia de la mala distribución de la riqueza mundial o el terrorismo global. Para dar respuesta a esta situación, han ido surgiendo un gran número de organizaciones y estructuras transnacionales en el ámbito de la economía, la producción, el trabajo, la defensa de los Derechos Humanos, de lucha en favor del medio ambiente o en favor del feminismo, movimientos pacifistas, etc. Todo ello ha hecho emerger una nueva política que rompe con el monocentrismo político del tradicional orden estatal, transformando a las democracias en una especie de *poliarquías*: a menudo no sabemos a quién podemos exigir responsabilidades ni como ejercer un control efectivo del poder que se ha vuelto difuso.

Asimismo, el *Estado Democrático de Derecho* se ha visto progresivamente reemplazado por una especie de "Estado de Derecho Privado", reducido a un código de reglas que se legitiman por su buen funcionamiento. Se ha impuesto la *racionalidad instrumental* y la política se ha convertido en gerencial: los valores del mercado y sus leyes han adquirido un claro predominio, dejando de lado otros valores indispensables para la convivencia, como la gratuidad o el bien común. De este modo, las exigencias de la competitividad se imponen a personas y territorios y las leyes de la economía y del mercado pasan por delante de las regulaciones de los estados, no encontrando obstáculos en regulaciones internacionales, prácticamente inexistentes: El FMI, el BM, las Organizaciones de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), la OMC elaboran los marcos políticos (el ajuste estructural) que después los gobiernos locales tienen que imponer a sus

respectivas sociedades, pervirtiéndose, así, el sentido de la democracia.

Es cada vez más evidente que no podemos vivir la democracia tan sólo de "puertas" adentro ya que si el mundo, en todo cuanto resulta esencial para el progreso y el desarrollo de los pueblos, no está estructurado y regido por unas pautas democráticas, la democracia local no puede ser una realidad. Nos hallamos ante el reto de estructurar y practicar la democracia más allá de las fronteras de los estados. Hoy se habla de *globalizar la democracia* para *gobernar la globalización* y de poner en marcha un *sistema "glocal"*, en el que lo global y lo local no resulten excluyentes.

Pero si la globalización nos sitúa ante el reto de hacer operativa la democracia más allá de las fronteras de los estados, hemos de ser conscientes que ello no será posible si simultánea y complementariamente no apostamos por profundizar la democracia en los niveles más cercanos, llenándola de contenido y haciéndola dar un salto cualitativo. De ahí que a nivel local debamos avanzar hacia una democracia más plena, más participativa, lo que además puede ser propiciado por las nuevas tecnologías.

En consecuencia, nos encontramos no sólo en una etapa de transición hacia formas de organización nuevas, a escala planetaria, sino a la búsqueda también de un nuevo modelo de democracia local, que sea más funcional a las necesidades de nuestro presente. Estas son las fronteras de la democracia hoy.

2.2 La democracia deliberativa

El término "democracia" es un concepto polisémico. Históricamente ha ido acompañado de calificativos distintos referidos a ella, como *directa*, *representativa*, *elitista*, *participativa*, *social*, conforme a la evolución sufrida por el Estado moderno y según el valor dado a la participación ciudadana y al grado de la misma.

Lo cierto es que la democracia conlleva siempre participación y que ésta puede adoptar distintas formas, ya sea a través del voto para elegir representantes, propio de la *democracia representativa*, ya sea a través de la participación directa de la ciudadanía, lo que sólo puede ser operativo en espacios de pequeña magnitud, o bien a través de formas de participación directa (consultas, referéndums, iniciativas legislativas populares), adoptadas en el marco de un modelo

representativo, solución que hasta el momento se ha impuesto. Así, pues, hablar de *democracia deliberativa* es referirse a la esencia misma de la democracia que es participación, sólo que para este modelo, si el *demos* (el pueblo) ha de gobernar, ha de hacerlo a través de una *praxis deliberativa*; no basta la agregación de votos para alcanzar la mayoría, que es lo propio de una democracia representativa.

Desde hace algunas décadas el modelo de democracia deliberativa ha suscitado el interés de numerosos filósofos y politólogos¹ que la han considerado como método idóneo para la toma de decisiones colectivas y para la solución de conflictos, ya que la deliberación parte de un marco abierto, flexible, donde es posible el cambio de las posiciones propias. Las bases éticas del modelo deliberativo podemos encontrarlas en la *ética del discurso* de Karl-Otto Apel y también en Jürgen Habermas, uno de los principales inspiradores de este modelo político, para quien "Sólo pueden pretender validez las normas que encuentran (o podrían encontrar) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico" (HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, p. 116-117).

La democracia deliberativa puede ser directa o indirecta y aplicarse tanto a espacios abiertos donde los ciudadanos intervienen directamente en los asuntos que les afectan, o en el ámbito parlamentario, contemplándose entonces la deliberación como mecanismo que posibilita que los representantes lleguen a tomar *decisiones políticas justas*, pudiendo tener en cuenta deliberaciones hechas por los ciudadanos. Son imprescindibles ciertos requisitos para garantizar la legitimidad del procedimiento, tales como la libertad de opinión, la libertad de información, la seguridad jurídica, etc. A ello se debe sumar el grado de disponibilidad de la ciudadanía para participar en el proceso (HABERMAS, J. op. cit., p 112-113).

Este modelo democrático busca complementar el modo de funcionar la democracia representativa mediante la adopción de un procedimiento de toma de decisiones políticas que incluye la participación activa de todos los potencialmente afectados por tales decisiones. En consecuencia, está basado en el *principio de la deliberación*

¹ La noción de *Democracia deliberativa* fue acuñada por Joseph BESSETTE en 1980, quien la reelaboró en 1994. Han desarrollado la noción, entre otros: Jürgen HABERMAS, que habla de ella en términos de *democracia radical* y Benjamín BARBER que la denomina *democracia fuerte*.

que implica la argumentación y la decisión públicas de las diversas propuestas.

Idoneidad del modelo

La idoneidad de este modelo para sociedades plurales es claro, ya que las convicciones de los ciudadanos son distintas y el desacuerdo, en cuanto preferencias, notable. La deliberación -que tiene en cuenta los pros y los contras- es necesaria especialmente en temas en los que estén implicadas cuestiones de justicia que afectan a todos.

Si el modelo de democracia representativa parte de la idea de que los ciudadanos forman sus preferencias e intereses en privado y opera a través de su agregación o suma en público, para seguir lo que decida la mayoría, descartando cualquier cambio de parecer, el modelo de democracia deliberativa responde a otra lógica. Parte de la base que los ciudadanos pueden hacer algo más que sumar intereses y atenerse a la mayoría: son capaces de abandonar el anonimato de la masa (conjunto de individuos aislados, incapaces de actuar de forma concertada y con proyectos individualistas) y convertirse en pueblo, con aspiraciones compartidas y propósitos comunes, al menos, en ciertos temas. Los teóricos de dicho modelo creen posible formar una voluntad común mediante la deliberación, que no ha de ser sobre todas las cuestiones, sino sobre algunos asuntos de justicia ineludibles, que afectan a todos. Y ello porque mientras la política propia del modelo agregativo pone el acento en la votación, la deliberativa lo hace sobre las propuestas y el intercambio de argumentos, buscando el acuerdo entre las partes en relación a la asunción de compromisos y responsabilidades de cada una de ellas. Si en el modelo de agregación se genera en cada tema una "construcción partidista de la realidad", que a la larga pone en crisis la vida pública al buscar solo lo que separa, la política deliberativa procura que los ciudadanos estén bien informados y sean capaces de asumir las responsabilidades que les corresponden en la decisión común².

En consecuencia, la democracia deliberativa es mucho más que votar y elegir. La deliberación es una forma de dar densidad y calidad a la democracia, poniendo en práctica la autonomía crítica de los ciu-

² Las experiencias locales de los presupuestos participativos de Porto Alegre en Brasil y Villa Rosario en Perú son buenos ejemplos de democracia deliberativa, así como el modelo de participación descentralizada de Kerala, en la India.



dadanos. No sólo se trata de un método procedimental: en realidad la idea que define al concepto de democracia deliberativa es la deliberación en sí misma, que supone partir de un concepto antropológico diferente del individualismo, pues confía en la capacidad de los ciudadanos para encontrarse, respetarse, dialogar y construir juntos proyectos de convivencia.

Deliberación no es debate

El procedimiento deliberativo parte de la base que es realizado por personas iguales, bien informadas sobre la temática a debatir y que quieren buscar conscientemente la mejor solución colectiva al supuesto. Y se mueve por unos valores de fondo diferentes a los que son propios del debate. No hay que perder de vista que la praxis deliberativa, partiendo de los mínimos compartidos, proporciona un terreno común y busca el acercamiento de posiciones, no la victoria de una sobre el resto. Los ciudadanos actúan constructivamente, con *vocación inclusiva*, en un proceso que es, por naturaleza, abierto, pues no sólo permite respetar, valorar y escuchar otros puntos de vista, sino también reflexionar sobre los propios, acogiendo aspectos de los demás. Se confía en la capacidad de los ciudadanos para transformar preferencias tomadas en perspectiva individualista en decisiones tomadas en perspectiva del colectivo o bien común (paso del "yo" al "nosotros"), concebido como una meta a alcanzar, resultado de la deliberación en los ámbitos públicos. Y si en la democracia liberal representativa dicho bien es irrealizable puesto que las posiciones particulares buscan sólo el interés propio, haciendo imposible la conciliación, en el modelo deliberativo el contraste de pareceres posibilita que pueda surgir una propuesta enriquecida, que aúne lo mejor de las partes.

Las diferencias entre lo que es un debate y una deliberación son claras, ya que su finalidad es distinta y, por tanto, los valores en juego también lo son. Así:

Si en el debate se busca evidenciar las debilidades de la otra parte, la deliberación por quiere resaltar sus fortalezas, importantes a la hora de elaborar, entre todos, la decisión común. Y en vez de partir de las diferencias, como hace el debate, la deliberación se centra en buscar los puntos de contacto.

El debate presupone tener convicciones fuertes, bien fundamentadas, mientras que la deliberación, que intenta comprender a la otra



parte, evita enjuiciar las creencias ajenas. De ahí se sigue que mientras el debate implica estar en lados opuestos y busca probar que el otro está equivocado, la deliberación persigue la colaboración y el entendimiento. Por ello su meta no es ganar e imponer su punto de vista, sino encontrar un terreno común para la acción y decisión políticas, que podrá tener así mayor consistencia. De ahí que el debate defienda las posiciones como verdades absolutas, mientras que la deliberación presenta posiciones susceptibles de ser reelaboradas a fin de poder llegar a una voluntad democrática común.

Si en el debate se escucha para encontrar fallos en el adversario y poder elaborar los propios contraargumentos, en la deliberación – que utiliza criterios de racionalidad e imparcialidad- la escucha va destinada a comprender y encontrar significado en el acuerdo. Por ello es capaz de transformar el conflicto en cooperación, ayudando a construir una opinión pública mejor fundamentada, lo que es esencial para el buen funcionamiento de la democracia.

Deliberación y legitimación

El proceso de deliberación opera desde la igualdad y tiene carácter público; se caracteriza por tratar de incluir a grupos que suelen quedar marginados en otro tipo de procesos para la toma de decisiones³, de ahí que extienda la posibilidad de diálogo a cualquier miembro de la sociedad, a la vez que permite la autonomía personal en el contexto de una comunidad política, manteniendo un equilibrio entre lo público y lo privado. Y al obligar a tomar en consideración los intereses ajenos, no ignora las visiones minoritarias, con lo que resulta un modelo respetuoso con la dignidad de todos. Por otra parte, al tenerse que argumentar las motivaciones en público, propicia que queden excluidas del debate político aquellas posiciones manifiestamente inaceptables e injustas. Asimismo, la discusión pública estimula el desarrollo de las cualidades democráticas tanto en los ciudadanos como en los líderes políticos.

Y si lo analizamos en términos de legitimación, hay que recordar lo que legitima una decisión no es que se tome por mayoría sino: a) que se establezca un diálogo en el que participen todos los afectados,

³ Son de interés los *sondeos deliberativos* propuestos por James Fishkin, pequeños foros de ciudadanos que se posicionan respecto a algún asunto, utilizados por algunos Parlamentos, especialmente escandinavos, para consultar a la ciudadanía.

de forma directa o bien a través de representantes que defiendan sus intereses; b) que haya información suficiente; c) que se llegue a una decisión en la que se defiendan intereses que se puedan generalizar; d) que en la decisión final se hagan sentir los intereses de todos los afectados (CORTINA, A. (1990). *Democracia sin moral*. (6^a ed. 2006). Madrid: Técnos, p. 270-271).

La democracia deliberativa puede ser vista como una respuesta a los problemas de legitimidad, de búsqueda del consenso y de relaciones entre gobernantes y gobernados en sociedades libres y plurales, debido a su alto poder legitimador. Al hacer un fuerte hincapié en la participación de los involucrados en la toma de decisiones a través del proceso de deliberación, éste opera claramente como forma de legitimación: las personas que han deliberado juntas experimentan que se las ha tenido en cuenta y se sienten implicadas y corresponsables con la decisión tomada. A su vez, tales procesos otorgan credibilidad a las políticas públicas, ayudando a hacerlas viables y reforzando la confianza en las autoridades e instituciones.

2.3 Democracia, participación y ciudadanía en la DSI

170

El Pensamiento Social Cristiano (PSC) y, más en concreto, la DSI, en su asunción y defensa de la democracia aborda el tema desde unos presupuestos en plena sintonía con los que se hallan implicados en el modelo de democracia deliberativa. Sin ánimo de ser exhaustivos, recordemos que la antropología que subyace a la DSI parte de concebir la persona constitutivamente como un ser social, relacional, que se construye en su salida de sí mismo hacia los demás. (Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes* (1966), n. 12).

Asimismo, sitúa al ser humano como centro de todo sistema político, económico, social y cultural, asegurando que es la persona humana el fundamento y el fin de la convivencia política (Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes* (1966), n. 25). Ello significa que la Comunidad política o Estado, que se constituye para servir a la Sociedad, de la cual deriva, ha de trabajar, por el reconocimiento y respeto de la dignidad humana mediante la tutela y promoción de los derechos que le son inherentes (Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes* (1966), n. 48). Una tal convivencia civil y política adquiere todo su significado cuando está basada en la *amistad civil* y en la *fraternidad* -inseparable de la libertad y de la igualdad- de quien se sabe hijo de un mismo Padre y hermano de los demás (Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio* (1982), n.18.43).



El ser humano es visto como sujeto activo y responsable en todos los ámbitos de la vida social. De ahí la importancia otorgada a la participación, que se expresa de forma muy plural (Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes* (1966), n.75). Es entendida como un deber cívico *con* y *para* los demás, ordenado a colaborar al bien común, del cual todos somos corresponsables.

La participación es considerada como uno de los pilares del orden democrático y a la vez garantía de su permanencia y, en este sentido “*toda democracia debe ser participativa*” (Consejo Pontificio de Justicia y Paz, Compendio de la DSI (2005), n.190). Para ser precisos, se “*aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes*” (Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1991), n. 46), lo que comporta que los diversos sujetos de la comunidad civil, sean informados, escuchados e implicados en el ejercicio de las funciones que ésta desarrolla, debiéndose superar los obstáculos culturales, jurídicos y sociales que puedan interponerse. A destacar la crítica formulada a quienes limitan la implicación social a la opción electoral, por considerarlo claramente insuficiente (Consejo Pontificio de Justicia y Paz, Compendio de la DSI (2005), n. 191; Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes* (1966), n. 30-31; Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1991), n. 47).

El Magisterio apuesta por una democracia representativa, pero no deja nunca de contemplar el papel de la ciudadanía en su buen funcionamiento. En consecuencia, afirma que el sujeto de la autoridad política es el pueblo, quien conserva siempre la facultad de ejercitar su soberanía en el control de las acciones de los gobernantes y también en su sustitución, en caso que no cumplan satisfactoriamente sus funciones (Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus* (1991), n. 46). La representación política no excluye que los ciudadanos puedan ser llamados de forma directa (vía referéndum) a tomar decisiones de la mayor importancia para la vida social (Consejo Pontificio de Justicia y Paz, Compendio de la DSI (2005), n. 413). A destacar también que los partidos políticos, que deben tener una estructura interna democrática, son vistos como instrumentos de participación política y canales de acceso a las responsabilidades públicas (Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes* (1966), n. 75).

Estas son las prescripciones del Magisterio Social de la Iglesia sobre la democracia y la participación ciudadana. Sin embargo, no

debemos olvidar la antropología subyacente a la DSI hace que a la luz de la fe el carácter relacional de la persona humana adquiera una hondura especial. Asimismo, la propia democracia deliberativa encuentra en la fe cristiana una apoyatura singular, *metapolítica*, pues le ofrece un fundamento más fuerte, más profundo, que radica en el mismo Dios, que es la mejor garantía de la dignidad humana de toda persona, sin excepción. La propia sociabilidad que, como hemos señalado, es constitutiva al ser humano, tiene su fuente en la misma naturaleza del *Dios Trinidad*, Misterio de Amor dándose por completo a cada instante, del cual participamos, al haber sido creados a imagen y semejanza suyas. Precisamente esta semejanza con Dios, que el ser humano puede descubrir en el Misterio de Cristo Jesús, revela que su esencia y su existencia están constitutivamente con Dios del modo más profundo, lo que le capacita para encontrar su Presencia en los demás (Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes* (1966), n. 12).

CONCLUSIÓN: DESAFÍO Y ESPERANZA

172

Vivimos en una interdependencia tal que impide definir nuestro bien como el mal de los otros a la vez que nos hace conscientes de que tampoco podemos conseguir un bien propio sin promover simultáneamente el bien de los demás. Ello hace preciso una nueva manera de hacer política y de tomar las decisiones. En este trabajo planteamos un modo de concebir la democracia, el deliberativo, que puede ser más idóneo para nuestro presente. En este modelo, el diálogo -la deliberación-, es contemplado como el motor de la democracia que quiere ser *democracia de lo común*. Y si uno de los problemas hoy presentes en el seno de sociedades complejas es la cohesión social, hemos señalado cómo la democracia deliberativa facilita la relación entre personas y grupos, valorando la riqueza del compartir y hemos visto cómo este proceder es fuente de legitimidad de la autoridad política. No podemos olvidar, sin embargo, que para que dicho modelo sea efectivo hay que garantizar la igualdad real de las partes, condición indispensable para que los argumentos tengan el mismo peso en el proceso de discusión y decisión colectiva. De lo contrario se impondrían los poderes sociales o fácticos que pudieran hacer prevalecer sus intereses y, en consecuencia, la comunicación de las partes dejaría de ser verdadera. De ahí que no se trate sólo de apelar a la razón dialógica, al intercambio de argumentos, sino que hay que transformar las condiciones materiales y sociales para que haya cada vez mayor igualdad en la sociedad. En caso contrario, daríamos la

razón a una de las críticas –junto a la de que es una forma de proceder lenta- que se le hacen a menudo a la democracia deliberativa, cual es la de considerarla una democracia elitista.

Necesitamos ser lúcidos y audaces. Sin menoscabo de la democracia representativa que ha de seguir manteniendo su papel, revitalizándose, no necesitamos una operación de mera “cosmética” sino que ha llegado el momento de modificar el funcionamiento de las Cámaras y las estrategias de los partidos políticos así como el de dar más protagonismo a los ciudadanos en la vida política. El reto no está tanto en construir un modelo totalmente nuevo como en saber incorporar el procedimiento deliberativo en el seno de las estructuras de la democracia representativa, haciéndola de esta suerte más participativa, lo que ineludiblemente implica avanzar hacia una nueva manera de hacer política.

Finalmente, tomando en consideración lo que dice el Magisterio Social de la Iglesia sobre la democracia, la representación y la ciudadanía, hemos visto que sus acentos pueden concordar perfectamente con lo que los teóricos señalan acerca de la democracia deliberativa. Podríamos incluso decir que la expresión más clara de la creencia cristiana en una dignidad humana trascendente a la propia persona la constituye la democracia, y su forma deliberativa, con su vocación inclusiva, plasma mejor que otras el “cuidado del otro” –en especial del más necesitado- que es siempre “merecedor de respeto”, pues está hecho a imagen y semejanza del mismo Dios. Y si un tal modelo confía en la capacidad de los ciudadanos para encontrarse, respetarse, dialogar y construir juntos, si es una democracia que establece relaciones y por ello sirve para construir un espacio público en el que quepan todos, puede encontrar en los cristianos sus más firmes valedores, a condición de que vivan a fondo su fe, que no les separa del mundo sino que les implica –con la confianza de saber que estamos en buenas manos- en la construcción de un modelo de convivencia que haga justicia a la dignidad de todo ser humano.



BIBLIOGRAFÍA

BESSETTE, J. (1980) "Deliberative Democracy: The Majority Principle in Republican Government," en *How Democratic is the Constitution?* Washington, D.C., AEI Press.

CORTINA, A. (1990). *Democracia sin moral*. (6^a ed. 2006). Madrid: Técnos.

HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.

HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*, Madrid, Madrid: Trotta

OLLER I SALA, M^a D. (2002). *Un futuro para la democracia. Una democracia para la gobernabilidad mundial*. Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno n. 115.

Concilio Vaticano II, Const. past. *Gaudium et spes*.(1966).

CONSEJO PONTIFICIO DE JUSTICIA Y PAZ, Compendio de la DSI (2005). Librería Editrice Vaticana.

Juan XXIII, Carta enc. *Pacem in terris*.(1963).

Juan Pablo II, Exh. ap. *Familiaris consortio*. (1982).

Juan Pablo II, Carta enc. *Centesimus annus*. (1991).

50 años de la Pacem in Terris: Una Iglesia reconciliada con los Derechos humanos y la Justicia, en diálogo fraterno con el mundo

50 years of Pacem in Terris: A Church reconciled with Human Rights and Justice, in a fraternal dialogue with the world

José Luis SEGOVIA BERNABÉ

Instituto Superior de Pastoral

Universidad Pontificia de Salamanca (Madrid)

jsb45678@gmail.com

RESUMEN

La Pacem in terris supuso la reconciliación oficial de la Iglesia con la cultura de los derechos humanos y el retomar con vigor la idea de justicia. Aconteció en un contexto internacional de amenaza bélica y en el que una Iglesia capaz de dialogar con el mundo moderno puede aportar valores como la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Todo ello acabará volcándose en la Constitución Gaudium et spes.

PALABRAS CLAVE

Paz en la tierra, Gozo y esperanza, Derechos humanos, Justicia, Diálogo.

ABSTRACT

Pacem in Terris meant the public reconciliation between the Church and the culture of Human Rights; also strongly went over the idea of justice. It took place in an international context threatened by the war. A Church able to dialogue with the modern world can provide values such as truth, justice, love and freedom. This will be eventually poured into the Constitution Gaudium et spes.

KEY WORDS

Pacem in terris, Gaudium et spes, Human Rights, Justice, Dialogue.

1.- INTRODUCCIÓN

La *Pacem in Terris* (1963)¹ viene a ser como el «testamento espiritual»² de Juan XXIII que moriría dos meses después de ser promulgada. Supone una auténtica puesta al día, un *aggiornamento*, de la doctrina política de la Iglesia. Durante la redacción de la *Mater et Magistra* apareció muchas veces la cuestión de la paz y los Derechos Humanos.³ El Papa Bueno quiso hacer un hueco significativo y explícito a ambos temas recién producida la crisis de Cuba, uno de los momentos álgidos y más complicados para la paz durante la guerra fría.

En cuanto a las fuentes, además de su personal impronta, depende bastante del Magisterio de Pío XII. Casi la mitad de las 73 citas son de este Papa, pero con un nuevo talante estimulante y esperanzado y desde una mirada penetrante y positiva sobre el mundo. La encíclica está estructurada en círculos que se van ampliando, de la persona y sus derechos (cf. PT 8-45) pasa a las relaciones de ésta con el poder público (cf. PT 46-79). Trata luego las relaciones entre Estados (cf. PT 80-129) y de la autoridad supranacional (cf. PT 130-145) y finaliza con unas recomendaciones sobre la actuación de los católicos en la vida pública (cf. PT 146-162).

¹ Cf. AAS 55 (1963) pp. 257-304. *Carta Encíclica a los venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos, obispos y otros ordinarios en paz y comunión con la sede apostólica, al clero y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad.* Cf. PROFESORES DEL INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII (1963). *Comentarios a la Pacem in Terris*. Madrid. BAC; UTZ, Arthur F. (1965). *La Encíclica de Juan XIII Pacem in Terris*. Barcelona. Extensa bibliografía puede hallarse en SÁNCHEZ AIZCORBE, Cesar, «Bibliografía sistemática sobre la encíclica *Pacem in Terris*», en PROFESORES..., o. c., VII-XLI.

² El primer Papa en dirigirse a todo el orbe fue León XIII en *Praeclara gratulationis* (20.06.1894). En la PT justifica esta amplitud de destinatarios en que «la paz universal es un bien que interesa indistintamente a todos los humanos; a todos, por tanto, hemos querido abrir nuestro espíritu». Cf. Alocución de 09.04.1963, al firmar *Pacem in Terris*. *Ecclesia* 23 (1963) p. 450.

³ Cita a la *Declaración Universal de Derechos Humanos* de 1948, a la que Pío XII no aludió directamente, quizá porque no explicitaba a Dios como fundamento e ignoraba la dimensión trascendente de la persona. Aquí se hace una mención expresa (PT 143-144), a pesar de «algunas objeciones fundadas» –que no se explicitan–, a lo que se considera «un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo».



Adapta los razonamientos a los argumentos básicos de «razón natural» en sentido no fisicista, para formular principios universalmente válidos. Su confianza en la humanidad, capaz de alcanzar la verdad moral, le lleva a aludir con mucha frecuencia a la «naturaleza del hombre» y a la mentada «razón natural».⁴ Es un intento de alcanzar consenso con otras cosmovisiones que carecen de fundamentación teológica o metafísica (sobre todo el marxismo que dominaba el bloque oriental).

Se trata de un mensaje en lenguaje ágil, sencillo,⁵ fácilmente comprensible por alguien ajeno a la jerga eclesial, que recoge y actualiza la doctrina más evangélica de la Iglesia en materia de resolución no violenta de los conflictos. Todo el texto mantiene un talante cercano, pastoral, abierto y dialogante que no cesa ni aun con los que yerran, pues, aun en este caso, siempre será preciso distinguir entre «el error y el hombre que lo profesa» (PT 158). Se apunta a la tesis, con tan pocos seguidores, de que más que hombres y mujeres «malos», hay personas «equivocadas», profundamente erradas. Pero no por ello «pierden la dignidad [...] ni la capacidad de superar el error y buscar el camino de la verdad», en bella formulación del principio de perfectibilidad humana, atributo inherente a su dignidad. Una novedad no casual es que no sólo iba destinada a los pastores y a los fieles sino «a todos los hombres de buena voluntad». Esta forma de encabezar los documentos se ha consolidado en bastantes otros documentos de la DSI posterior.

Además de la idea de Dios (43 veces mencionada), aparecen reiteradamente las ideas de dignidad humana (con 39 referencias) y de bien común (con 40 citas). Aunque también invocado, el Derecho natural es sólo explícitamente referenciado en 6 ocasiones. Constituyen todas ellas el *humus* sobre el que se construye la idea de justicia. De hecho, los cuatro pilares sobre los que se asienta el edificio de la encíclica son: la verdad, la justicia, el amor y la libertad.

Aunque en rigor no se puede hablar de «cambio epistemológico» en la encíclica, sí debe señalarse que acude a citas bíblicas con más frecuencia que en documentos anteriores en los que predominaba la

⁴ PT 6, 13, 18, 21, 30, 44, 55, 117, 162.

⁵ Como el mismo Papa había comentado: «Hay algunos que se empeñan en complicar las cosas sencillas; yo, en cambio, prefiero simplificar y aclarar las cosas complicadas». Citado por GUERRERO, Fernando (1998). *El Magisterio Pontificio contemporáneo*. vol. II. Madrid. BAC. p.1140.



reflexión y la argumentación basada en los principios de Derecho natural.⁶ Por otra parte, se evidencia una tendencia a valorar lo empírico y lo sociológico, en tanto que se acentúa la motivación teológica de la Doctrina Social. Sin embargo, se percibe lo inequívoco del «giro antropológico» en un paradigma que M. Vidal llama «autonomía teónoma»:⁷

«...todo hombre es persona, esto es naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto» (PT 9).⁸ Añadiendo posteriormente: «Si... consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente en mayor grado aún esta dignidad» (PT 10).

Sin embargo, lo que nos resulta más significativo de cara al diálogo con el mundo es la apuesta metodológica por utilizar un lenguaje fácil, con frecuencia emotivo, comprensible por todos, una forma argumentativa que no requiera el apoyo de la fe para llegar a ser entendida. Ello no significa devaluar la fe, sino todo lo contrario; ésta es un auténtico plus que ratifica las verdades que hemos alcanzado por la «razón natural».

2. LA RECONCILIACIÓN CON LOS DERECHOS HUMANOS

Tras exponer los derechos fundamentales, a los que añade el cada vez más importante «derecho a disponer de una información objetiva de los sucesos públicos» (PT 12),⁹ mantiene la revolucionaria doctrina de sus predecesores sobre el salario familiar, que debe ser

⁶ Cf. *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina social de la Iglesia*, 25d.

⁷ Cf. VIDAL, Marciano (1981). *Moral de actitudes*. vol. I. Madrid. PS. pp. 213-227.

⁸ Ya estaba anticipado en Pío XII, *Radiomensaje navideño* de 1942: AAS 35 (1943) pp. 9-24 y Juan XXIII, discurso del 4 de enero de 1963: AAS 55 (1963) pp. 89-91.

⁹ Esta controvertida cuestión tiene plena actualidad en nuestros días. El poder, con independencia de su signo concreto, trata de instrumentalizar a los medios de comunicación que han pasado de ser de descriptores e informadores de la realidad a configuradores y creadores de la misma, siempre desde los intereses que los sostienen financiera y políticamente.



establecido «conforme a las normas de la justicia», y que permita «mantener un género de vida adecuado a la dignidad del hombre» (PT 20). Sostiene el derecho a la propiedad privada de bienes, «incluidos los de producción», que es fundamentado también en «la dignidad humana y en el ejercicio libre de la propia misión», recalando lo que ya se venía afirmando en la más reciente DSI: «ésta es una advertencia necesaria: el derecho de propiedad privada entraña una función social» (PT 22).

Añade a los derechos enumerados por la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de 1948 los deberes deducidos del principio de responsabilidad.¹⁰ En sana teoría de la justicia, a cada derecho corresponde el correlativo deber.¹¹ Es precisamente el efectivo compromiso con estos, el que asegura el ejercicio eficaz de aquellos, que de otro modo se quedarían reducidos a monumentos nominales: «cada uno debe aportar su colaboración generosa» (PT 31), pues «no basta, por ejemplo, reconocer al hombre el derecho a las cosas necesarias para la vida, si no se procura, en la medida posible, que el hombre posea con suficiente abundancia cuanto toca a su sustento» (PT 32).

Expone la doctrina clásica sobre la autoridad (cf. PT 46-52) que sólo obliga en conciencia en cuanto sometida al orden moral y asume «cualquier clase de régimen auténticamente democrático» (PT 52). Recuerda la doctrina del Aquinate:¹² «En cuanto se aparta de la recta razón, es una ley injusta, y así no tiene carácter de ley, sino más bien de violencia». Consiguientemente, no obligaría en conciencia, pues «es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29). Esta formulación del «imperativo de la disidencia» se concreta aún más en lo tocante a la violación de los derechos humanos: «Los gobernantes que no reconozcan los derechos del hombre, o los violen, faltan a su propio deber y carecen, además, de toda obligatoriedad las disposiciones que dicten» (PT 61).¹³

¹⁰ Cf. PT 34.

¹¹ BENEDICTO XVI trata magistralmente esta cuestión, insistiendo en que los deberes constituyen el fundamento teórico y práctico que permiten asegurar los derechos: cf. *Caritas in veritate* 43: «...es importante urgir una nueva reflexión sobre los deberes que los derechos presuponen, y sin los cuales éstos se convierten en algo arbitrario».

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q.93 a.3 ad 2.

¹³ Con motivo de los totalitarismos, se habían pronunciado sus predecesores en la misma dirección, aunque sin el horizonte de la Declaración Universal de Derechos



Mantiene los mismos criterios sobre el bien común (cf. PT 53-59), recordando que obliga al gobernante por cuanto es su «razón de ser» (PT 54), de donde sigue una singular concreción:

«En la época actual se considera que el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana. De ahí que la misión principal de los hombres de gobierno deba tender a dos cosas: de un lado, reconocer, respetar, armonizar, tutelar y promover tales derechos; de otro, facilitar a cada ciudadano el cumplimiento de sus respectivos deberes» (PT 60).

Por ello, señala los deberes que competen a los poderes públicos (cf. PT 60-66), especialmente el de asegurar la «eficacia práctica» de los derechos (cf. PT 63), cuestión muy atinente para que la distinción entre titularidad y ejercicio no sea una cortapisa para el real disfrute del derecho del que se es titular. Para ello será preciso que procuren el desenvolvimiento de los servicios públicos esenciales y la organización de sistemas de previsión social (cf. PT 64).

Aunque «no puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma de mejor gobierno» (PT 67), «concuera con la propia naturaleza del hombre una organización de la convivencia compuesta por las tres clases de magistraturas» (PT 68), proponiendo la estructura jurídica de la división de poderes (cf. PT 69-72) que mantuvieran los Ilustrados y, singularmente, Locke y el barón de Montesquieu.¹⁴ Sin embargo, frente a las tesis contractualistas señala:

«...no puede aceptarse la doctrina de quienes afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es fuente primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano, proviene la fuerza obligatoria de la constitución política y nace, finalmente, el poder de los gobernantes del Estado para mandar» (PT 78).

Quizá haya que distinguir entre *el procedimiento democrático* como modo de articular la voluntad popular –la única forma ética y

Humanos de 1948. Así lo habían hecho, Pío XI *en Quadagesimo anno*: AAS 23 (1931) pp.177-228, *Non abbiamo bisogno* AAS 23 (1931) pp. 285-312, *Mit brennender Sorge*: AAS 29 (1937) p. 159, y en *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) p. 7; por su parte, Pío XII en el radiomensaje navideño de 1942: AAS 35 (1943) pp. 9-24.

¹⁴ Cf. LOCKE, John (2000). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid, Libro XI: (1689); MONTESQUIEU (2003). *Del espíritu de las leyes*. Madrid, capítulo VI: (1748).



legítima, respetuosa con la libertad humana y su capacidad de volcarse en la toma de decisiones que a todos afectan- y *la decisión democrática* -la cual requiere, como condición necesaria, pero no suficiente, el procedimiento de formación de la voluntad a través de órganos democráticamente constituidos y la participación de todos como derecho y como deber.¹⁵ Una ley necesita para ser justa de un fundamento, de un *plus* de legitimidad. Éste necesariamente le viene de fuera. Puede ser trascendente, pero conviene que sea al menos «trascendental», en cuanto irreductible a la mera voluntad del sujeto o de la mayoría. Precisa de una legitimación ética –adecuación a la recta razón,¹⁶ a los principios morales, a la dignidad de la persona, a los derechos humanos, etc...- si no quiere caer en un relativismo positivista de mayorías o en un «fascismo democrático».¹⁷

Con todo, la mirada positiva y dialogante de Juan XXIII se trasluce en asumir lo positivo, en el ignaciano «salvar la proposición del prójimo», máxime cuando se trata de algo tan importante y positivo como los derechos humanos. Los tiempos en los que la Iglesia había visto con recelo su nacimiento y paulatina positivación quedaban superados por una mirada amable sobre ellos. No en vano constituyen un soporte fundamental para realizar la justicia:

¹⁵ Cf. PT 73-74.

¹⁶ Destacamos que la idea de recta razón es dinámica y no formalista. Se corresponde, entre otras cosas, con los postulados de la justicia: «normas de la recta razón, es decir, las normas de la verdad, de la justicia y de una verdadera y activa solidaridad». (PT 114). Éstas siempre son referentes «trascendentes» o «trascendentales» porque miran más allá del propio sujeto que lo ejerce –sea individual o colectivamente considerado

¹⁷ Hitler subió al poder mediante las urnas, no a través de un golpe de estado. La gestión del miedo es un activo político de primer orden, sobre todo cuando, como dice el Obispo Casaldáliga, «el Norte carece de esperanza, sólo tiene miedo». Señala B. VICEN que se trata de «un fascismo de nuevo tipo que, en lugar de surgir como una flor monstruosa en el jardín de la democracia, se confunde de ahora en adelante con ella; se alimenta de la misma savia y se dirige a una implantación a la que nadie se enfrenta [...], pues no la reconocen como tal al ser un fascismo de presuntas mayorías. La democracia por consenso es sustituida poco a poco por un fascismo por consentimiento». Bertram GROSS habla del «fascismo amigo y afable» que se manifiesta en la manipulación grosera de la información, en una vida pública a espaldas de los intereses de los ciudadanos, en un vaciamiento progresivo del contenido fundamental de los derechos humanos, en la práctica de la autocensura, la generalización de la pasividad política, etc. Cf. ESCOHOTADO, José Luis, «La metamorfosis del fascismo»: *Indaga 2* (2004) pp. 223-227. Los precitados lo son en el texto de este último autor.

«No obstante, estas tendencias de que hemos hablado constituyen también un testimonio indudable de que en nuestro tiempo los hombres van adquiriendo una conciencia cada vez más viva de su propia dignidad y se sienten estimulados a intervenir en la vida pública y a exigir que sus derechos personales e inviolables se defiendan en la constitución política del país» (PT 79).¹⁸

Contemporáneamente, el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (CDSI) recalca: «El Magisterio de la Iglesia no ha dejado de evaluar positivamente la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que Juan Pablo II ha definido « una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad ». ¹⁹ Y añade, vinculando DD.HH. y justicia, que «La Iglesia, consciente de que su misión, esencialmente religiosa, incluye la defensa y la promoción de los derechos fundamentales del hombre, estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. La Iglesia advierte profundamente la exigencia de respetar en su interno mismo la justicia ³³⁶ y los derechos del hombre. El compromiso pastoral se desarrolla en una doble dirección: de anuncio del fundamento cristiano de los derechos del hombre y de denuncia de las violaciones de estos derechos». ²⁰

2. EL VALOR DE LA JUSTICIA

Una de las cuatro columnas sobre las que se edifica la Encíclica es «La justicia». Lo expresa el subtítulo de PT: «Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad». En efecto, el valor de la justicia aparece como uno de los pilares sobre los que se asienta la misma convivencia humana (cf. PT 35): se cita en 29 ocasiones.

Es la justicia la que instrumenta la relación de los poderes públicos con el ciudadano asegurando el bien común (cf. PT 53-54), y

¹⁸ También PT 75, donde plantea «con toda claridad» la necesidad de redactar un «compendio de los derechos fundamentales del hombre e incluirlo en la constitución general del Estado».

¹⁹ CDSI, 152.

²⁰ CDSI, 159.



debe ser una de las bases sobre las que se asienten las relaciones internacionales (cf. PT 91-97). Por eso, reiterará que «sus relaciones [internacionales] deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad» (PT 80).²¹ Una vez más, este principio de justicia no se queda en un mero postulado teórico y abstracto. Juan XXIII extrae conclusiones operativas también en el orden político internacional:

Las relaciones internacionales han sufrido grandes cambios (cf. PT 136), pero «deben regularse por las normas de la justicia, lo cual exige dos cosas: el reconocimiento de los mutuos derechos y el cumplimiento de los respectivos deberes» (PT 91). De donde se sigue que «las comunidades políticas no pueden, sin incurrir en delito, procurarse un aumento de las riquezas que constituya injuria u opresión injusta de las demás naciones. Oportuna es, a este respecto, la sentencia de San Agustín: "Si se abandona la justicia, ¿qué son los reinos sino grandes latrocinios?"» (PT 92).

Este principio de justicia es incompatible con el uso de la violencia, el fraude o el engaño. Las diferencias que surjan deben zanjarse a través de «la comprensión recíproca, el examen cuidadoso y objetivo de la realidad y un compromiso equitativo de los pareceres contrarios» (PT 93). Como este ideal no siempre es posible, atendida la condición humana, para promover el bien común en el ámbito mundial es necesaria una «autoridad pública general» (PT 137)²² «con vigencia en el mundo entero», «medios idóneos para conducir al bien común universal», «imparcial» «ajena por completo a los partidismos» (PT 138), encaminada a que «los derechos de la persona humana se reconozcan, se tengan en el debido honor, se conserven incólumes y se aumenten en realidad» (PT 139).

Igualmente, el principio de justicia reclama no reprimir el desarrollo y la vitalidad de las minorías étnicas, pues en otro caso se «violetan gravemente los deberes de la justicia», más aún si se busca el aniquilamiento de la raza. Bien al contrario debe «promover con eficacia los valores humanos de dichas minorías, especialmente en lo tocante a su lengua, cultura, tradiciones, recursos e iniciativas eco-

²¹ Cf. PT 114: «En realidad, como todos saben, o deberían saber, las relaciones internacionales, como las relaciones individuales, han de regirse no por la fuerza de las armas, sino por las normas de la recta razón, es decir, las normas de la verdad, de la justicia y una activa solidaridad».

²² Para ella también sería vinculante el principio de subsidiariedad (cf. PT 140-141).

nómicas». Sin embargo, dicho lo cual, hará una matización relevante que se ha seguido reiterando en el Magisterio posterior: «Hay que advertir que estas minorías étnicas, bien por la situación que tienen que soportar a disgusto, bien por la presión de los recuerdos históricos, propenden muchas veces a exaltar más de lo debido sus características raciales propias, hasta el punto de anteponerlas a los valores comunes propios de todos los hombres, como si el bien de la entera familia humana hubiese de subordinarse al bien de una estirpe». Más discutible, desde una perspectiva intercultural, resulta su simpatía eurocéntrica por lo que hoy llamaríamos modelo de la «asimilación»:

«Lo razonable, en cambio, es que tales grupos étnicos reconozcan las ventajas que su actual situación les ofrece, ya que contribuye no poco a su perfeccionamiento humano el contacto diario con los ciudadanos de una cultura distinta, cuyos valores propios pueden ir así poco a poco asimilando» (PT 97).

En un momento de «agitación acelerada» no siempre es fácil señalar «cómo se ajustan las realidades sociales a las normas de justicia», pues «es un trabajo de cada día. Y por lo mismo, nuestros hijos deben prevenirse frente al peligro de creer que pueden ya detenerse y descansar satisfechos del camino recorrido». (PT 155). Esta es una clave de gran importancia. La justicia es siempre una realidad *in fieri*, cualquier consideración desde la perspectiva del *factum esse*, lleva a la autocomplacencia o al anquilosamiento. Por eso la justicia, especialmente la que nombramos como Crítica²³, tiende a la utopía²⁴ para,

²³ El modelo de Justicia Crítica que defendemos se distancia tanto del asimilacionismo monoculturalista, que desprecia las culturas no mayoritarias, como del multiculturalismo militante que hace bandera de la diferencia y acaba replegando a cada cultura sobre sí misma cerrada en la «pureza» de sus tradiciones, lengua, etc. El riesgo de crear una ciudadanía étnica es demasiado elevado. Cf. SEGOVIA, José Luis (2006). *Justicia Crítica y mediaciones para las relaciones de complicidad con los excluidos*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca. Por el contrario, apostamos por el interculturalismo que insiste más en aquello que une que en lo que separa, que permanece abierto al intercambio y al mestizaje y que considera a las culturas como realidades dinámicas e interactivas. Se trata, en suma, de un concepto de ciudadanía centrado en la universalidad de los derechos y no en la pureza étnica o en la absolutización de lo cultural. Es más del «demos» que del «etnos». La bibliografía sobre esta cuestión es abundantísima, pero baste reseñar dos posiciones antagónicas muy significadas: KYMLICKA, Will (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías* Barcelona y SARTORI, Giovanni (2003). *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Madrid. Taurus. Como aquí «nadie da puntada sin hilo», no deja de ser curioso que esta edición de la obra de Sartori haya añadido al título original del libro «e islámicos», vocablo que no aparecía en la edición anterior de 2001 publicada por la misma editorial. Más recientemente, in-

desde el horizonte de los valores no alcanzados, establecer la coherencia de los itinerarios para alcanzarla y los hitos que se superan en su búsqueda.

La dimensión profética de Juan XXIII se muestra en que, manteniéndose fiel a la doctrina de la Iglesia sobre la guerra y la paz, realiza un juicio contundente que iría más allá de lo sostenido hasta la fecha en torno a la guerra defensiva: «resulta un absurdo sostener que la guerra es un medio apto para resarcir el derecho violado» (PT 127). Tan utópica pareció esta apuesta por la no-violencia,²⁵ que su paso a la GS fue muy debatido entre los Padres conciliares y finalmente se quedó en una referencia a pie de página que a poco comprometía; incluso llamativamente algunas traducciones oficiales habían edulcorado el texto inicial.²⁶ Serán también la justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana las que exigen el cese de la carrera de armamentos (cf. PT 112).

En la última parte, como hiciera *Mater et Magistra*, busca líneas de acción, invita a examinar los principios, distinguiendo entre «filosofías erróneas» y las «personas equivocadas» (cf. PT 157-160), sabiendo que se logra más con reformas progresivas que con procedimientos violentos (cf. PT163-172) en lo que no deja de ser una

teresa por su la incorporación de la perspectiva pluricultural a la idea de justicia, la publicación de la premio Príncipe de Asturias 2012, Martha NUSSBAUM (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona. Paidós.

²⁴ Acerca de una tipología de sociedades «ideales» y el papel que en las mismas desarrolla la justicia y el Derecho, cf. RAMIRO Miguel A. (2002). *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*. Madrid. Marcial Pons. Señala, según las expectativas a cubrir, los siguientes sugerentes modelos de sociedad: *Abundantia, Naturalia, Moralia, Millennium y Utopía*. Todos los ámbitos de la realidad reclaman carga utópica. Incluso, «una escuela sin utopía ya no es escuela». Cf. CORZO TORAL, José Luis, «Introducción», en ALUMNOS DE BARBIANA (2000). *Carta a una maestra*. Madrid. Popular. p. 16.

²⁵ Sobre la viabilidad de la radicalidad de la no-violencia en contextos donde estaría aparentemente contraindicada, cf. SEGOVIA BERNABÉ, José Luis, «No-violencia y libertad»: Tribuna en el diario *El Mundo* (10.06.2002); Id., «Cuando el fuego se combate con el fuego...»: Tribuna en el diario *El Mundo* (12.10.2003). También PASCUAL, Esther (Coord.) (2013). *Los ojos del otro. Experiencias restaurativas entre víctimas y ex miembros de ETA*. Santander. Sal Terrae.

²⁶ La traducción italiana decía: «per cui riesce quasi impossibile pensare» (la cursiva es nuestra). El texto latino no ofrece duda alguna por su contundencia: «Alienum est a ratione bellum iam aptum esse ad violata iura sarcienda». Al redactarse la *Gaudium et Spes*, se discutió mucho acerca de la contundente cita y, finalmente, se optó por relegarla a una simple nota a pie de página. Cf. GS 80.



apuesta por los procedimientos dialógicos más que dialécticos. En «Normas para la acción temporal del cristiano», señala que para «dar a las relaciones de la vida diaria un sentido más humano» es preciso que concurren «como fundamento la verdad; como medida, la justicia²⁷; como fuerza impulsora, la caridad y, como hábito normal, la libertad» (PT 149). De nuevo, los cuatro pilares sobre los que se ha construido este documento caracterizado por dar carta de ciudadanía al respeto efectivo de los derechos humanos como mediación de la justicia y de la paz.

3. CITAS DE PACEM IN TERRIS EN GAUDIUM ET SPES

Por último, debemos señalar que la *Pacem in terris*, como hiciera la *Mater et Magistra* a la hora de trazar el camino que habría de seguir el Concilio Vaticano II, ha tenido repercusiones directas en la constitución pastoral *Gaudium et spes*. Nos limitaremos a referir las citas explícitas que la Constitución hace a nuestra encíclica. Ésta aparece citada a pie de página en *doce ocasiones*²⁸. La plena reconciliación de la Iglesia con la cultura de los derechos humanos propiciada por *Pacem in terris* aparece definitivamente consagrada en GS. Insistimos en la idea de reconciliación porque la cultura humanista y garante de los derechos no habría sido concebida sin el concurso de múltiples hombres de Iglesia: basta recordar a la Escuela de Salamanca y su defensa de los derechos de los indígenas, o los actuales movimientos de Justicia restaurativa encaminados a humanizar el sistema penal y penitenciario, pasando por el componente fuertemente personalista que dieron los redactores a la Declaración Universal de 1948 con su invitación al «deber de comportarse fraternalmente los unos con los otros»²⁹.

La I Parte de la *Gaudium et spes*, «La Iglesia y la vocación del hombre», contiene tres referencias a PT en el Capítulo II («La comu-

²⁷ Sobre esta dimensión bien pudo decir BIGO, Piérre (1967). *Doctrina social de la Iglesia. Iglesia y mundo en diálogo*. Barcelona. Instituto de Estudios Sociales. p. 9: «Después de Juan XXIII en *Mater et Magistra* y en *Pacem in Terris*, hemos tenido que restablecer las dimensiones del derecho y de la justicia, lo que no significa abolir la caridad, sino indica su previo y primer deber».

²⁸ Sorprendentemente, la versión en castellano de la *Pacem in terris*, colgada en la web oficial <www.vatican.va>, omite las notas, cosas que no hace, por ejemplo, la versión en inglés.

²⁹ Artículo 1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

nidad humana»). La primera cita a pie de página se produce en GS 23³⁰ cuando, al hablar sobre la comunidad humana, recuerda otros documentos pontificios como *Mater et Magistra*, *Pacem in terris* o *Ecclesiam suam* que han desplegado la misma doctrina. La referencia es al documento en su totalidad. La segunda cita se hace al desarrollar el tema de la promoción del bien común. Tras definirlo como la perfección de los grupos y de las personas que los integran, implicando derechos y deberes, recuerda en GS 26 que el orden social «debe desarrollarse de día en día, fundarse en la verdad, edificarse en la justicia, vivificarse por el amor; debe encontrar en la libertad una igualdad cada vez más humana»,³¹ añadiendo que hay que llevar a cabo una «renovación en la mentalidad» y «amplios cambios de la sociedad». Se apela a lo cultural y a lo que hoy llamaríamos estructural; la primera dimensión desarrollada y la segunda solo apuntada en la *Pacem in terris*³². La tercera referencia se produce en GS 28³³. Tras señalar la centralidad del respeto a la persona humana en el orden de los valores, eleva el listón moral al señalar la necesidad del amor a los adversarios, invitando a distinguir entre el error y la persona que yerra que continúa con intangible dignidad de persona incluso aunque esté contaminada por ideas erráticas.

También en el capítulo III («La actividad humana en el mundo») existe una referencia en GS 34³⁴ al tratar la dignidad del trabajo humano que, además de servicio a la sociedad, desarrolla la obra del creador, vela por el bien de los hermanos y contribuye al cumplimiento del designio divino en la historia.

En la II Parte de la *Gaudium et spes*, «Algunos problemas más urgentes», en su capítulo II («La recta promoción de la cultura»), GS

³⁰ *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963 AAS 55 (1963) pp. 257-304. Se reseña la totalidad de la Encíclica.

³¹ *Pacem in terris*, o.c., p. 266. Se corresponde con PT 37 y es una cita literal de la misma.

³² PT solo usa el término «estructura» para referirse a lo político (PT 68) y a lo organizacional de la sociedad internacional (PT 137 y 145). En otras ocasiones habla de «sistema» (referido a la organización de la convivencia (35 y 163), la economía (64 y 130), la forma de organizarse el Estado (67) o los sistemas de información (90). Finalmente, se refiere a sistemas organizacionales de tipo administrativo (137 y 156).

³³ *Ibíd.* p. 299 y 300. Se corresponde en la forma de citar más habitual a PT 158.

³⁴ *Ibíd.* p. 297. Cf. PT 152, donde acentúa la necesidad de coherencia entre fe y vida para que se cumpla el designio de Dios.

59 se refiere a la libre búsqueda de la verdad, a declarar y divulgar sus opiniones y cultivar cualquier ocupación y finalmente informarse verazmente sobre los conocimientos públicos. En ese contexto, se produce la cita³⁵ al referirse al derecho a la información, uno de los derechos humanos desarrollados en *Pacem in terris*.

Igualmente, se habla en GS 59 de la promoción de las culturas, incluidas las minorías, de una nación. A ello se había referido también nuestra encíclica³⁶. En GS 60 plantea el derecho al acceso a la educación como medio de desarrollo pleno, incluso a estudios superiores en su caso. Se trata todos ellos de Derechos humanos de segunda generación ya apuntados en PT³⁷ en el mismo número 12.

En el capítulo IV, «La vida de la comunidad política», al hablar de la necesaria cooperación de todos en la vida pública, sin nombrar la palabra democracia, habla de la legitimidad de «estructuras político-jurídicas que den a todos los ciudadanos, cada vez mejor y sin discriminación alguna, la posibilidad efectiva de participar libre y activamente en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en la determinación de los campos y límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes» (GS 75).³⁸ Aunque sorprenda a nuestra sensibilidad la ausencia del término «democracia» en toda la Constitución, además de razones de oportunidad, lo que está haciendo es algo que pertenece a la filosofía social y política de la Iglesia que tiene plena actualidad: entre democracia y participación hay una relación de medio a fin. La democracia es un simple fin. No se puede sacralizar el procedimiento de formación de la voluntad popular. El fin es la participación. Esta es sagrada. Existe el derecho y el deber de participar. Las formas que adapte la democrática son diferente: presidencialista, parlamentaria, asamblearia... Lo que tiene que quedar salvaguardado siempre es *el principio* de la participación (elevado a este rango en el *Compendio de la doctrina social de la iglesia* ex CDSI 189-191), inherente a la dignidad

³⁵ *Ibíd.* p. 260. Cf. PT 12 referido, entre otros, al derecho a la información pública.

³⁶ La cita es de *Ibíd.* p. 263, en que significativamente se recoge el «derecho a emigrar» desde la común pertenencia a la familia humana (cf. PT 25). Pero la referencia a las minorías se contiene especialmente en PT 94-97 significativamente epigrafiado como «El problema de las minorías étnicas».

³⁷ *Ibíd.* p. 260. Cf. PT 12.

³⁸ En la misma nota a pie de pág. multiplica las referencias a la PT relativas a la comunidad política. *Ibíd.*, pp. 263, 271, 277-278.



humana, y el respeto a los derechos humanos como mínimo ético insoslayable³⁹. Pero, por si queda alguna duda, PT 52 había señalado con inequívoca rotundidad: «ahora bien, del hecho de que la autoridad proviene de dios no debe en modo alguno deducirse que los hombres no tengan derecho a elegir los gobernantes de la nación, establecer la forma de gobierno y determinar los procedimientos y los límites en el ejercicio de la autoridad. De aquí que la doctrina que acabamos de exponer pueda conciliarse con cualquier clase de régimen auténticamente democrático».

En GS 75, al referirse a la necesaria cooperación de todos a la vida pública, se insiste: «reconócese, respétese y promuévanse, los derechos de todas las personas, familias y grupos, así como su ejercicio, juntamente con los deberes que obligan a todos los ciudadanos».⁴⁰

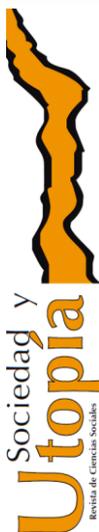
En el capítulo V, «El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos», en GS 80, tras haber hablado de la paz como obra de la justicia y haber alabado a quienes renuncian a la violencia para defender sus derechos (cf. GS 79), invita a lo que constituye el horizonte de la Constitución pastoral en este punto: «examinar la guerra con una mentalidad totalmente nueva». Abandonado el paradigma de la «guerra justa»,⁴¹ se apuesta por configurar otro que lo supere en cuanto «constructor de la paz». Aquí es donde se cita marginalmente el texto más complicado y utópico de PT 127⁴² a que nos hemos referido, con sus múltiples y equívocas traducciones. Aun-

³⁹ Cf. El debate entre Joseph RATZINGER y Jürgen HABERMAS, «Las bases morales prepolíticas de la democracia», celebrado en la Academia Católica de Baviera el 19 de enero de 2004, y sus coincidencias en estos extremos, así como el papel de la religión a la hora de elevar los listones de una sociedad, sin que ello suponga pretensión alguna de neoconfesionalismo. Cf. <http://mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm> [c.03.08.2013].

⁴⁰ *Pacem in terris*, 11 de abril de 1963 AAS 55 (1963) pp. 273-274. Cf. PT 56-61 en cuanto al deber de los gobernantes de promover el bien común. De hecho, CDSI relaciona íntimamente el bien común y la efectividad de los derechos humanos.

⁴¹ Significativamente realizado en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (cf. CIC 2302 ss.), con matices diversos también se recoge en el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia* (Cf. CDSI 488 ss.). La doctrina de la guerra justa, aun suponiendo una encomiable limitación, ha servido de legitimación a demasiadas guerras injustas.

⁴² *Ibíd.* 291. Cf. PT 127.



que en GS se sigue apuntando a la utopía, ésta tiene un carácter menos profético, resulta más difusa, más realista y menos normativa que en la fuente original de PT: «debemos esforzarnos en preparar con todas nuestras fuerzas el tiempo en que por acuerdo de las naciones pueda quedar absolutamente prohibida cualquier guerra» (GS 82). Sin perjuicio de ello, se exige a los organismos internacionales proveer para la seguridad común, urgiendo a educar las mentalidades y a crear una nueva opinión pública. Igualmente se suma a las condenas a la «guerra total» de todos los pontífices anteriores⁴³ de cara a la prohibición absoluta de la guerra y la acción internacional para evitarla. El mismo número de la GS apuesta no por el desarme unilateral, sino «avanzando al mismo paso, por acuerdos protegidos con auténticas y eficaces garantías», citando por última vez a la Encíclica⁴⁴ que estamos rememorando cuando urgía al desarme simultáneo para forjar una auténtica cultura de la paz. Como recordaba el Concilio, la paz es mucho más que la ausencia de guerra: es «obra de la justicia» y «fruto del amor» (GS 78).

4. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

191

AA.VV. (1968). *Comentarios a la constitución Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo de hoy*, BAC, Madrid.

BIGO, Piérre (1967) *Doctrina social de la Iglesia. Iglesia y mundo en diálogo*. Instituto de Estudios Sociales. Barcelona.

CORZO TORAL, José Luis. (2000). «Introducción», en ALUMNOS DE BARBIANA, *Carta a una maestra*. Madrid. Popular.

CUADRÓN DE MINGO, Alfonso A. (coord.) (1993). *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. BAC. Madrid.

ESCOHOTADO, José Luis. «La metamorfosis del fascismo»: *Indaga 2* (2004).

⁴³ PIO XII, en su *Alocución* de 30 de septiembre de 1954: AAS (1954) p. 589; ID, *Mensaje radiofónico* del 24 de diciembre de 1954: AAS 47 (1955) pp. 15ss.; JUAN XXIII, *Pacem in terris*, AAS 55 (1963) pp. 286-291 (Cf. PT 109-119); Pablo VI, *Alocución* a la ONU 4 de octubre de 1965: AAS 57 (1965) pp. 877-885.

⁴⁴ *Pacem in terris*, o.c., p. 287. Cf. PT 112.

- GUERRERO, Fernando (1998). *El Magisterio Pontificio contemporáneo*. vol. II. Madrid. BAC.
- KYMLICKA, Will (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona. Paidós.
- LOCKE, John (2000). *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: (1689).
- MONTESQUIEU (2003). *Del espíritu de las leyes*. Madrid, Libro XI, capítulo VI: (1748).
- PASCUAL, Esther (Coord.) (2013). *Los ojos del otro. Experiencias restaurativas entre víctimas y ex miembros de ETA*. Santander. Sal Terrae.
- PROFESORES DEL INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII (1963), *Comentarios a la Pacem in Terris*. Madrid. BAC.
- RAMIRO, Miguel A. (2002). *Utopía y Derecho. El sistema jurídico en las sociedades ideales*. Madrid. Marcial Pons.
- RATZINGER Joseph y HABERMAS Jürgen. «Las bases morales prepolíticas de la democracia». Academia Católica de Baviera. 19 de enero de 2004. <[http://mercaba.org/ARTICULOS/D/debate Habermas Ratzinger .htm](http://mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm)> [c.03.08.2013].
- SARTORI, Giovanni (2003). *La sociedad multiétnica: pluralismo, multiculturalismo, extranjeros e islámicos*. Madrid. Taurus.
- SEGOVIA BERNABÉ, José Luis (10.06.2002). «No-violencia y libertad»: Tribuna en el diario *El Mundo*.
- Id., (12.10.2003). «Cuando el fuego se combate con el fuego...»: Tribuna en el diario *El Mundo*.
- Id. (2006). *Justicia crítica y mediaciones para las relaciones de complicidad con los excluidos*. Salamanca. Universidad Pontificia de Salamanca.



SOUTO, Juan (2002). *Doctrina Social de la Iglesia. Manual abreviado*.
(2ª edición) Madrid. BAC.

VIDAL, Marciano (1981), *Moral de actitudes*. Vol. I. Madrid. PS.

**El desafío de la paz y la justicia
restaurativa en sociedades divididas.
El caso del País Vasco**

**The challenge of peace and restorative justice in
divided societies. The case of the Basque Country**

Galo BILBAO ALBERDI

Centro de Ética Aplicada de la Universidad de Deusto
galo.bilbao@deusto.es

Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales, n.º 42. Noviembre de 2013 (pp. 194-219)
Fechas: Entrada: 08-09-2013; Aceptado: 13-09-2013 / ISSN: 2254-724X

RESUMEN

La Pacem in Terris ha ejercido una indudable influencia en los posicionamientos liderados por la Iglesia vasca respecto a la violencia terrorista. Ahora que ésta ha concluido y se abre el tiempo de la reconstrucción de las relaciones rotas, parece adecuado proponer la justicia restaurativa como referente valioso para la tarea de la consecución de la paz y la convivencia. Esta idoneidad del nuevo paradigma de justicia queda destacada no solo cuando se comprueban las limitaciones que el tradicional modelo punitivo tiene para lograr la reintegración en la sociedad como ciudadanos de pleno derecho de víctimas y victimarios sino también cuando se comprueba el enorme valor social de las iniciativas que se han desarrollado en el País Vasco inspiradas en la justicia restaurativa.

PALABRAS CLAVE

convivencia / justicia restaurativa / terrorismo / víctima.

ABSTRACT

Pacem in Terris has had an undeniable influence on the positions led by the Basque Church regarding terrorist violence. Now that this violence is over and a new time begins to rebuild broken relationships, it seems appropriate to propose restorative justice as a valuable reference for the task of achieving peace and co-existence. The suitability of this new paradigm of justice is emphasized not only when testing the limitations that the traditional punitive model has to achieve reintegration into society as full citizens of victims and perpetrators, but also when checking the enormous social value of initiatives that have developed in the Basque Country and have been inspired by restorative justice.

KEY WORDS

coexistence / restorative justice / terrorism / victim.

1.- INTRODUCCIÓN

El anuncio del fin definitivo de la actividad terrorista de ETA cierra una negra y dolorosa etapa en la historia de nuestro país y abre un nuevo escenario, no solo de carácter político, sino sobre todo, moral y social. Nos encontramos ante el reto de reconstruir las relaciones dañadas o rotas y de iniciar las inexistentes; tenemos que sustituir los enfrentamientos, descalificaciones e ignorancias prejuiciosas por procesos de encuentro, confrontación y acuerdo crítico; hemos de ser capaces de hacer prevalecer la justicia -¿de qué tipo?- en un contexto marcado durante décadas por la violencia injusta; estamos llamados, en definitiva, a responder a los derechos que corresponden a las víctimas del terror sufrido.

En un contexto como el nuestro, la comunidad cristiana tiene ante sí un reto peculiar, pues su inaplazable compromiso -como el del resto de la sociedad- en la reconstrucción de las relaciones y la consecución de una paz cada vez más plena -y no como mera ausencia de violencia- se ve acompañado por el de ofrecer su aportación específica a esta gran tarea común. Se trata, en definitiva, de actualizar la riqueza de la sabiduría evangélica encarnada y acumulada durante siglos y aportarla, humilde y desacomplejadamente, al resto de instituciones y conciudadanos.

Esto es lo que ha venido haciendo, con mayor o menor fortuna, lo que se ha llamado la Doctrina Social de la Iglesia (DSI a partir de ahora), uno de cuyos más preciados frutos es la encíclica *Pacem in Terris* (PT a partir de ahora) de Juan XXIII, cuyo medio siglo de existencia celebramos y en cuya conmemoración se edita este nuevo número de la revista *Sociedad y Utopía*.

El presente artículo no pretende otra cosa que apuntar precisamente alguno de los rasgos que en mi opinión debe tener la aportación cristiana al actual momento vasco y, más en concreto, al del tipo de justicia que se puede proponer para asumir lo pasado y encarar un mejor futuro. Se trata, en definitiva, de sondear los fundamentos, las posibilidades y limitaciones y, por supuesto, las realizaciones que la llamada justicia restaurativa tiene en nuestro contexto.

La pretensión de mi aportación, como se puede intuir, no es propiamente investigadora, sino más bien testimonial. Su recorrido será, también, muy sencillo. Comenzará recogiendo el balance que se pue-



de hacer de la presencia de la DSI en el caso vasco, a través los planteamientos de los obispos vasconavarros. Continuará caracterizando la justicia restaurativa y leyendo la realidad y posicionamiento de los distintos protagonistas sociales en el País Vasco al respecto. Terminará este breve recorrido rastreando la presencia de este nuevo paradigma de justicia en algunas actitudes, actuaciones y tareas pendientes en nuestra realidad.

Por este carácter no propiamente investigador de mi aportación, he renunciado a recoger una bibliografía exhaustiva sobre la cuestión, limitándome a proponer en la práctica un solo título por cada temática abordada. Por la misma razón, se encontrarán varias referencias propias que previamente han abordado más extensamente las cuestiones tratadas aquí, de tal modo que el lector puede, por un lado, hacerse una idea más acertada de la novedad que apporto en esta ocasión - que posiblemente no va más allá de una reorganización alrededor de la categoría de justicia restaurativa de reflexiones anteriores- y, por otra, disponer de este modo del testimonio -más vital que intelectual-concreto de un creyente que, movido por la fe e iluminado por la DSI, ha intentado vivir su compromiso en favor de la paz en el País Vasco.

2. EL PAPEL DE LA DSI EN EL CASO VASCO

Un comienzo inevitable y estrictamente necesario de esta breve aportación debe partir de la evaluación que se puede hacer de la DSI, y más concretamente de la PT, en el contexto del caso vasco, entendido éste como el hecho de la violencia de carácter terrorista, vinculada a una causa política, que se ha generado en el País Vasco y ha sufrido éste, junto con el resto de España, desde la década de los sesenta del pasado siglo y que felizmente se halla ya en vías de desaparición desde que ETA anunciara hace ya dos años el cese definitivo de su actividad terrorista.

La cuestión no es en absoluto ociosa o evidente y muestra inicialmente dos características especialmente destacadas y, paradójicamente, contradictorias entre sí. Por un lado, hasta fechas muy recientes, se ha acusado con especial dureza y reiteración al episcopado vasconavarro en su conjunto de no tener en cuenta la DSI en sus posicionamientos. Por otro, es precisamente la PT la encíclica que ilumina e inspira de manera constante los escritos, y con ellos los postulados públicos y doctrinales (mensajes, homilías, cartas pastora-

les) de los obispos en cuanto representantes de la Iglesia en el País Vasco. ¿Qué decir y concluir de esta contradicción?

Es un hecho incuestionable que, no solamente desde grupos anticlericales, susceptibles de hacer valoraciones prejuiciosas incorrectas, sino particularmente desde sectores del propio catolicismo vasco y español, incluso desde representantes de las organizaciones de víctimas del terrorismo, se ha interpelado a los Obispos de las diócesis vasconavarras (y también, aunque menos frecuentemente, a los del resto de España), recriminándoles que su postura respecto a la violencia terrorista se aparta y opone al magisterio eclesial sobre el tema, a la DSI y, más en concreto, a los posicionamientos papales al respecto. La razón de la discordancia estaría, supuestamente, en la ausencia de condena de los atentados terroristas por parte de los prelados.

Contra lo que pudiera pensarse, la acusación sigue viva hasta fechas recientes (comienzo del presente siglo) y así se pone de manifiesto tras la presencia de organizaciones de víctimas del terrorismo ante el Papa, en la búsqueda de una acogida y apoyo no sentidos de parte de las Iglesias locales y especialmente de sus máximos representantes, los Obispos. O más radicalmente, se llega a dudar de la voluntad episcopal en favor de la paz, convirtiéndoles en conniventes y hasta colaboradores de la acción terrorista.

La evidente exageración y error de estas críticas se pone de manifiesto a veces de manera casi ridícula, si no fuera por lo dolorosas que son sus consecuencias para los todos protagonistas de las mismas.

La inconsistencia de las imputaciones es, sin embargo, palmaria. Como he mostrado documentalmente de manera exhaustiva y detallada en otro lugar (Bilbao, 2009):

- Los Obispos vasconavarros fueron de las primeras instancias que ya en la dictadura de Franco condenaron públicamente la violencia terrorista de ETA y mostraron su condolencia y solidaridad con las víctimas de la misma —cosa que no hicieron otros agentes sociales del momento—, al igual que años más tarde denunciaron el terrorismo de extrema derecha y el vinculado a los aparatos del Estado cuando muchas voces callaban ante ellos.

- La insistencia episcopal en lo que a la conflictividad del País Vasco y Navarra se refiere no es otra que el binomio «paz y reconciliación»: «paz» en cuanto desaparición de cualquier comportamiento violento, del tipo y origen que sea y «reconciliación» como confraternización y convivencia entre, según el esquema interpretativo de los prelados, las partes enfrentadas en un conflicto de índole política que tiene en el terrorismo su expresión más injusta e insoportable. Dicho binomio es, con toda probabilidad, la expresión más repetida por todos y cada uno de los Obispos, tanto en sus manifestaciones individuales como colectivas referidas a nuestra realidad social y política. Pero la expresión no es una mera fórmula literaria, un simple lema, sino una tarea prioritaria de todas las diócesis, objetivo explícito de la acción pastoral de las mismas. En toda ocasión, los prelados recuerdan que la paz y la reconciliación demandan como requisitos previos las categorías apuntadas por Juan XXIII en la PinT: verdad, justicia, amor y libertad.
- En las declaraciones episcopales acerca de la violencia terrorista resultan fácilmente identificables dos referencias importantes del magisterio papal: por un lado, y de forma destacada, la ya citada encíclica PT de Juan XXIII; por otro, los Mensajes para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz que, de forma ininterrumpida desde 1968, han emitido los sucesivos Papas (Pablo VI, Juan Pablo II y Benedicto XVI) y cuyos lemas y contenidos han alentado los diversos pronunciamientos episcopales¹.

En definitiva, la acusación vertida contra los obispos vasconavros de su alejamiento o contradicción con la DSI es totalmente infundada. Antes al contrario, la DSI y, en especial la PT es la referencia básica de sus postulados.

¹ En ambos casos, apunto críticamente, nos encontramos ante documentos que tienen mayoritariamente como referencia primera y habitual la conflictividad bélica, una realidad no adecuada para caracterizar el terrorismo que ha padecido el País Vasco en particular y toda España en su conjunto.

3. LA JUSTICIA RESTAURATIVA

3.1. Aproximación general

Ha repetido insistentemente entre nosotros Reyes Mate (por ejemplo en Mate, 2008:10) que, tras la acción violenta, en orden a restañar las heridas que ha provocado, es importante recuperar para la sociedad a las personas que, de modo radicalmente diferente, han sido perdidas: la víctima y el victimario. La primera ha sido violentamente excluida de su condición ciudadana, de manera parcial o total y radical, a manos de su agresor. Éste, por su parte, ha provocado la vulneración de los derechos de su víctima y, consecuentemente, se ha autoexcluido de la convivencia social y, en muchos casos, ha sido condenado y recluso, limitándose por vía legal algunos de sus derechos. La sociedad no puede permitirse esta pérdida sin poner en peligro la deseable reconstrucción de la convivencia y, por ello, tiene como objetivo prioritario la reinserción social, la reintegración a la comunidad política, en plenitud de derechos y deberes, tanto de víctima como de victimario, pero también ha de hacerlo de modo diferente con ambos.

200

Un somero acercamiento a la justicia penal, tal y como se viene tradicionalmente desarrollando en nuestro contexto, nos puede llevar a la conclusión de que está focalizada en la persona del victimario. Él es el protagonista (pasivo) principal ante la Ley, sobre él recaen las garantías procesales de modo preeminente (*in dubio pro reo*) y lo que verdaderamente importa es qué se hace con él y cuál el castigo que corresponde imponerle y con cuyo cumplimiento salda las deudas que tiene contraídas con la sociedad y con sus víctimas directas, lo que no satisface a estas últimas prácticamente nunca.

Además, en este modelo penal punitivo, centrado en el victimario, los damnificados por su acción criminal, las víctimas, carecen de protagonismo. En el proceso judicial apenas son tenidas en cuenta, muchas veces figuran simplemente como meros testigos y la información que reciben de todo el procedimiento es frecuentemente escasa, si no inexistente. De algún modo podría decirse que con la intervención de la justicia penal la víctima lo transfiere todo al Estado y su sistema judicial para que él «arregle cuentas» con el infractor.

Aunque hay que reconocer que se van dando lentos pero progresivos pasos para reorientar esta situación cuando menos anómala —y el fenómeno de la visibilización de las víctimas del terrorismo vivido

en nuestro país tiene una gran relevancia en ello-, desde una perspectiva ética, que no puede menos que reconocer que el auténtico *moral point of view* ha de incluir necesariamente la perspectiva de las víctimas y no la fría y abstracta mirada del «espectador imparcial», ha de propugnarse un verdadero protagonismo de los damnificados por los crímenes.

Por desgracia, en la realidad cotidiana, la provocación ética que supone la focalización de la justicia penal en el victimario, queda sustituida por otra, de no menor importancia, cuando se acerca la iluminación –y los micrófonos- a las víctimas. En no pocas ocasiones, quienes desde fundamentos éticos enraizados en los derechos humanos defienden el protagonismo de las víctimas en el sistema penal, quedan consternados y perplejos al escuchar los posicionamientos de éstas, que con frecuencia, reivindicán planteamientos (desde el «¡que se pudran en la cárcel!» o «¡que sientan lo que han hecho sufrir!» a la negación de la reinserción social como objetivo penal o la solicitud de la reinstauración de la pena de muerte) que, siendo humanamente comprensibles, sin embargo chocan frontalmente con la defensa de la dignidad humana, núcleo de los derechos humanos y por tanto son éticamente inasumibles.

¿Cómo solucionar esta paradoja? En primer lugar, reconociendo que la aspiración a una justicia penal de mayor calidad ética no pasa solamente por prestar más atención a las víctimas. No basta con complementar, ni siquiera con cambiar, la orientación del foco de interés del victimario a la víctima.

En segundo lugar, y más importante, sobre todo de trata de dar cabida progresivamente a un modelo de justicia en el que los planteamientos retributivos actuales sean, si no sustituidos, al menos complementados por los de carácter restaurativo. El castigo, como expresión casi exclusiva de la aplicación de la justicia, no puede satisfacer nunca las necesidades de las víctimas, especialmente en las situaciones más graves, cuando el daño es irreparable. Dicho de otra forma: cuando, como se pretende con la justicia restaurativa, lo más importante es atender los derechos y necesidades de las víctimas y esto se hace con prontitud y diligencia, la demanda de castigo no figura entre sus prioridades y la sensación de frustración, abandono e incomprensión respecto del sistema judicial y de la sociedad en su conjunto que viven, disminuye significativamente.

Un modelo de justicia restaurativo busca el protagonismo de todos los implicados, dando prioridad a la víctima, relativiza la centralidad del castigo como expresión casi única de la ejecución de la justicia, subraya las virtualidades de la relación y el encuentro y posibilita una legitimación social de la legalidad mucho mayor.

Como han dado a conocer sus críticos, los planteamientos de la justicia restaurativa no carecen de dificultades y limitaciones, que es importante tener en cuenta para valorar precisamente la iniciativa y evitar convertir sus posibles riesgos en errores manifiestos:

- Privatización del delito y su tratamiento, suprimiendo su carácter público y convirtiéndose en un asunto particular entre víctima y victimario.
- Transformación del Derecho en mero instrumento de terapia personal y grupal.
- Informalidad procedimental, con riesgo de pérdida de rigor o garantías y aumento de la discrecionalidad (llegando incluso a la arbitrariedad) y la inseguridad.
- Dudas acerca de la honestidad, pureza e incluso voluntariedad de las motivaciones que mueve a los distintos protagonistas a participar en un proceso restaurativo.
- Prevención acerca de la seriedad, competencia, madurez y fundamento tanto de los profesionales implicados como de las técnicas empleadas, dada la novedad y falta de experiencia de la propuesta.

Aunque, como se ve, es un planteamiento que no carece de limitaciones y riesgos, también es verdad que, a partir de la profundización en los valores de la reparación, la participación, la relación y la reinserción, los aportes de la justicia restaurativa resultan beneficiosos para todos los protagonistas, como se puede fácilmente intuir:

- La víctima: en primer lugar, adquiere un protagonismo necesario e irrenunciable; además, se le reconoce una competencia y autonomía importantes en las cuestiones que le afectan y, por último, se atiende de una manera más adecuada, precisa y completa a sus derechos vulnerados y a las necesidades que le provocó la victimación.
- El victimario: se admite la posibilidad de su arrepentimiento y el consecuente cambio en su actitud; se favorece con más cla-

ridad y en mejores condiciones su reinserción social; se hace un reconocimiento de sus capacidades personales al tiempo que se interpela claramente a su responsabilización; en definitiva, se produce una humanización de la figura y la persona del delincuente. Lógicamente, todos estos beneficios solo adquieren su auténtico sentido si el victimario asume los deberes y responsabilidades que supone participar en los procesos restaurativos, como son el de reconocer y reparar el daño causado, comprometerse a no provocar más dolor, rechazar la violencia y trabajar activamente para reconstruir las relaciones sociales.

- La sociedad: se posibilita cumplir con el objetivo de la recuperación -asimétrica»², por supuesto- de ciudadanías perdidas o muy limitadas, como son las de víctima y victimario; se realiza en concreto y realmente una restauración de relaciones rotas por el acto de violencia injusta cometido; se demanda una participación más activa y comprometida de distintos sujetos sociales; se avanza un paso más en la reducción de la violencia que ejerce la propia sociedad, buscando respuestas que se aproximan un poco más al ideal no violento, que es deseable, aunque nunca realizable plenamente, que ha de regir las sociedades cada vez más humanizadas y humanizadoras.

En definitiva, tras este breve acercamiento, se puede proponer la justicia restaurativa como un modelo, si no alternativo, al menos sí complementario al de la justicia punitiva. Esta realista y realizable incorporación del nuevo paradigma supone con toda probabilidad incorporar algunas características moduladoras, como por ejemplo el que se pueda desarrollar con posterioridad a que el modelo punitivo se haya desplegado o el que la voluntariedad de participar de él, tanto para víctima como victimario, sea una condición ineludible.

3.2. La justicia restaurativa en la DSI

Además, desde una perspectiva creyente y de un modo ya intuitivo, la justicia restaurativa aparece, por los valores que encarna (horizonte de reconciliación, petición y ofrecimiento de perdón, preservación de los derechos de la víctima, posibilidad de cambio en el victimario, común dignidad humana...), como un modelo más cercano a la propuesta del Reino de Dios proclamado como Buena Nueva.

² He desarrollado la asimetría en la relación y tratamiento de víctimas y victimarios en otro lugar (Bilbao, 2008).



No se puede decir que en la PT haya una formulación desarrollada, ni siquiera una apelación nominal, a la «justicia restaurativa». Sin embargo, acusarle de esta ausencia sería un error de crítica anacrónica manifiesto. No existían hace cincuenta años aportaciones suficientes en el ámbito jurídico ni de la ética política al respecto.

Sin embargo, en la PT sí que podemos rastrear afirmaciones y planteamientos que pueden inspirar y fundamentar tal propuesta. Así, por ejemplo:

- La concepción de la paz en concreto y de las relaciones entre los ciudadanos, de la convivencia social y del orden político en su conjunto, reiteradamente planteadas en la encíclica (nn. 35, 37, 149, 163, 167) como necesitadas de una cuádruple composición, en la que a la justicia le acompañan necesariamente, en mutua articulación y afinamiento, la verdad, la libertad y el amor.
- La permanente llamada a construir un sistema jurídico más apropiado, que responda los nuevos retos planteados (n. 156), buscando una adecuación mutua entre las relaciones sociales y la normatividad legal (nn. 154-155), partiendo de la constatación de la inadecuación realmente existente (n. 71) y de la necesidad de regirse por la virtud de la prudencia, en el sentido aristotélico del término, en el desarrollo de esta tarea (n. 72).
- La apelación de la insuficiencia de la perfección jurídica en sentido formal si se carece del objetivo irrenunciable y básico de la búsqueda del bien común (n. 53).
- El reconocimiento de la doble dimensión de defensa de los derechos y de su correlativo fomento de los deberes y responsabilidades de la ciudadanía en su conjunto y de todos y cada uno de sus integrantes (nn. 62, 63, 66).
- Finalmente, incluso el omnipresente principio de subsidiariedad (n. 140) apunta a la posibilidad de que también en el terreno jurídico es posible y necesario desarrollar al máximo las posibilidades y capacidades de los sujetos protagonistas (víctima y victimario, en este caso), sin menoscabo de la intervención de las autoridades judiciales y sus órganos correspondientes.



Tenemos que dirigirnos, por ejemplo, hacia un texto recopilatorio mucho más reciente como es el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005) para, junto con nuevas referencias que fundamentan la justicia restaurativa –como es la afirmación de la capacidad de conversión de las personas (n. 4), el reconocimiento amoroso del otro, incluso enemigo, como ser humano (nn. 40, 201 y 552) o la reivindicación de la reconciliación social (nn. 390, 517 ó 518)- encontrar una aproximación a la misma bajo la denominación de «reconciliadora»:

La finalidad a la que tiende [se refiere a la pena] es doble: por una parte, *favorecer la reinserción de las personas condenadas*, por otra parte, *promover la justicia reconciliadora*, capaz de restaurar las relaciones de convivencia armoniosa rotas por el acto criminal (n. 403)

3.3. Acercamiento al contexto vasco

Esta reflexión de ética política sobre la justicia restaurativa es del todo pertinente entre nosotros³, especialmente ahora, en el momento en que la violencia de ETA ha llegado felizmente a su fin. Pero su oportunidad está acompañada de grandes dificultades a la hora de concretarla en nuestro contexto. Entre ellas, no es la menor precisamente la de conciliar las medidas requeridas para resarcir a las víctimas por sus derechos arrebatados, condición indispensable para su recuperación social, con las que corresponde tomar para la reinserción social de sus victimarios. Acercarnos breve y tentativamente a este problemático terreno, ofreciendo algunos criterios de análisis e interpretación de la situación y una pista de gestión adecuada de la misma desde la perspectiva ética es el objetivo de este apartado.

Es innegable que la reinserción de los presos de ETA puede considerarse como un éxito social. Por una parte, significa la recuperación para la convivencia de un ciudadano perdido para ella en la comisión de su delito, apartado de la misma en su reclusión y limitado en sus derechos durante el cumplimiento de su condena. Por otra, actúa activamente en la evitación de la perpetuación de la violencia por la vía de la reincidencia, al comportar el abandono de la misma y el desmarque de la organización que le ampara y, además, especial-

³ Por ejemplo, así se ha hecho -y resulta del todo provechoso para las personas interesadas remitirse a él- en el volumen colectivo *Justicia para la convivencia* (Forum Deusto, 2012).

mente importante en estos momentos, supone en la práctica una deslegitimación, si no ya de la violencia ejercida, al menos sí, con claridad, de la que pudiera producirse en el futuro.

Las organizaciones del MLNV que trabajan con presos han mezclado en muchas ocasiones reivindicaciones legítimas y justas con otras que solo son deseos y aspiraciones pero no auténticos derechos y, también, a veces, con denuncias no siempre ciertas; además, desgraciadamente, han aunado una preocupación sincera por los presos con su utilización y supeditación a una estrategia política determinada. En la mayoría de las ocasiones, si no siempre, han hecho gala de una doble moral inaceptable: mientras por un lado han demandado la adhesión y defensa activa de los derechos de los detenidos y reclusos (contra la tortura, la incomunicación, la legislación excepcional, etc.), por otro, no han condenado en público, en el mejor de los casos, o incluso, en el peor, han justificado, alentado y apoyado la vulneración de derechos que ha cometido ETA con sus acciones terroristas. Por si esto fuera poco, la propia ETA y el MLNV han mostrado hasta ahora - comienza a haber evidentes síntomas de cambio en este punto- una radical oposición, desde la búsqueda de soluciones colectivas, a la reinserción entendida, como lo hace la legislación española, exclusivamente desde la perspectiva individual y siguen demandando una solución que parece pasar necesariamente por la amnistía, problemática si no imposible, desde el punto de vista legal y totalmente injustificada desde la perspectiva ética.

Para los dos principales partidos políticos de ámbito estatal, el tratamiento de los presos ha sido visto en demasiadas ocasiones como una pieza más de la política antiterrorista y se ha supeditado a las estrategias que en cada momento se han marcado en ella, mostrándose reacios a observar un criterio autónomo en este caso. Además, cualquier coincidencia o aceptación de las pretensiones del colectivo de presos es entendida habitualmente como una concesión al chantaje de los violentos, un reconocimiento de sus supuestas razones políticas, una descalificación del papel de las FSE y de la Justicia o, incluso, una traición a las víctimas.

Estas últimas, por su parte, o mejor dicho, las asociaciones que las agrupan o que las apoyan, han criticado siempre cualquier iniciativa en este terreno como una discriminación hacia ellas, como si la atención prestada fuera un «juego de suma cero» en el que todo lo que de positivo se pudiera desarrollar hacia un colectivo (el de los presos, en este caso) fuera en detrimento de otro (el de sus vícti-



mas). Esta actitud ha llevado en numerosas ocasiones a las asociaciones de víctimas a reivindicar tratamientos penales (solicitud de cadena perpetua y reinstauración de la pena de muerte) y penitenciales (dispersión, cumplimiento íntegro, etc.) contrarios incluso al actual ordenamiento jurídico español. En este caso, parecería que el «juego de suma cero» se vuelve perverso: la mayor dureza hacia las condiciones penales de los victimarios parece aumentar proporcionalmente la satisfacción de sus víctimas.

¿Significa esto que nos encontramos en un callejón sin salida? ¿No hay manera de armonizar la necesaria reparación debida a las víctimas con la deseable reinserción social de los presos? ¿Choca en este punto con la realidad la legítima aspiración a una convivencia en paz y justicia tras medio siglo de violencia en nuestra sociedad?

Sinceramente, creo que las posibilidades de una respuesta satisfactoria a estos interrogantes sólo será posible precisamente en la medida en que vayamos sustituyendo, o al menos complementando, el actual modelo de justicia retributiva con el paradigma de la justicia restaurativa.

Todos somos conscientes del carácter marcadamente retributivo de la justicia que se aplica en nuestro contexto y la preponderancia de la pena impuesta como máxima expresión –si no la única en muchos casos– de su impartición. Desde este modelo, es más que explorable constatar la reacción, unas veces airada, otras resignada, muchas dolorida de las víctimas al comprobar que los victimarios quedan en libertad, sin mayores condiciones, una vez cumplida la pena, habiendo saldado con ello plenamente su deuda con la sociedad. Esta zozobra en las víctimas se suele ver incrementada cuando la condena estipulada en la sentencia judicial se ve significativamente reducida, como ocurre habitualmente, en el cumplimiento efectivo de la misma, por obra de los beneficios penitenciarios y otras medidas previstas en la legislación, precisamente establecidos –frente a otras fórmulas, como la cadena perpetua o el cumplimiento íntegro de penas– para posibilitar la reinserción social del condenado.

En medio del debate entre los partidos políticos, las asociaciones de víctimas y los grupos de solidaridad con los presos sobre las distintas opciones, estrategias y medidas a seguir en la política penitenciaria, la de la justicia restaurativa aparece como una posibilidad muy interesante de generar un «escenario nuevo», por contener dicha categoría unas referencias (focalización en la víctima y sus derechos,

apuesta por la reinserción social del agresor, responsabilización de los protagonistas, integrando entre ellos a la propia sociedad...) que debilitan, si no disuelven definitivamente, los nudos gordianos en los que se encuentra la recuperación social de víctimas y victimarios.

Lo planteado puede parecer idealista, ajeno a la realidad o ingenuo, pero por suerte, algunas experiencias concretas desarrolladas entre nosotros en tiempos recientes, que intentaré rastrear y presentar brevemente en el siguiente apartado, son una concreción exitosa y satisfactoria, en sus limitaciones, de un planteamiento que se hace necesario recorrer, de formas diversas, para acometer la necesaria tarea de la recuperación social de las víctimas y sus agresores, posibilitando un futuro de convivencia entre todos nosotros.

3.4. ¿Justicia restaurativa o transicional en el caso vasco?

Hasta ahora hemos apuntado un binomio respecto a paradigmas o modelos de comprensión y ejecución de la justicia. Por una parte, estaría la perspectiva tradicional, punitiva, consistente en la retribución del mal causado por parte del delincuente a través del cumplimiento de la pena, respondiendo en mayor medida ante la sociedad (interesada en mantener el orden jurídico) que ante las necesidades de su víctima directa. Por otra, el planteamiento más novedoso de la justicia restaurativa, reparadora o reconstructiva, que destaca precisamente la satisfacción de las necesidades de la víctima, la reinserción o recuperación social del delincuente y la restauración de la armonía social con la participación directa responsable de todos los protagonistas, sociedad incluida.

Sin embargo, hay que destacar ahora que existe un tercer tipo de justicia, formulado también recientemente, al intentar reflexionar y comprender acontecimientos de la historia contemporánea. Se trata de la justicia transicional, aplicada en situaciones de transición de un régimen político dictatorial o una situación de guerra civil -con una violencia de intencionalidad política intensa ejercida por varios contendientes y con múltiples vulneraciones graves de derechos humanos de signo diverso- a un sistema democrático, en que se pretende una reconstrucción social a través de la reconciliación entre los bandos enfrentados. Su mayor riesgo, sin duda, es dar lugar a situacio-

nes de impunidad, vulnerando radicalmente los derechos de las víctimas⁴.

En el contexto actual del País Vasco solamente desde el ámbito de la autodenominada izquierda *abertzale* se propugna la justicia transicional como modelo a seguir y desarrollar. ¿Qué decir a esto? ¿Tiene algún recorrido entre nosotros? Personalmente creo que no. Las circunstancias en las que se ha desarrollado mayoritariamente el terrorismo y la violencia de intencionalidad política y las actuales condiciones en las que nos encontramos no son en ningún caso el contexto en el que se puede hacer referencia y aplicación de la justicia transicional. ETA ha actuado de manera violenta, sobre todo, paradójicamente, durante un tiempo en el que España ha sido un estado de derecho homologable con los estándares internacionales al del resto de países democráticos existentes en el mundo y no una dictadura. La violencia ejercida y padecida entre nosotros no se ha producido entre dos bandos asimilables el uno al otro como en una guerra civil declarada o encubierta. No hay dos poderes contrarios con mayor o menor legitimidad que compiten por ejercer en exclusiva el poder. En nuestras circunstancias, una aplicación de la justicia transicional sería aceptar, al menos implícita o tácitamente, cierta legitimidad a la acción terrorista de ETA y algún grado de ilegitimidad del estado y, consecuentemente, la necesidad de llegar a algún tipo de acuerdos entre ambos para buscar soluciones prácticas a las vulneraciones de derechos humanos que ambos hubiesen cometido, al tiempo que se establecerían nuevos repartos de poder político en un escenario de ausencia de violencia, reconstrucción social e instauración de un sistema democrático. Nada de eso es aceptable desde una visión razonable y una lectura serena de lo acontecido.

4. EL TIEMPO DE LOS JUSTOS ENTRE NOSOTROS

4.1. La necesidad de personas justas

Gabriele Nissim, en un sugerente e iluminador ensayo reciente ha intentado desvelar el «secreto de los justos» (Nissim, 2013). Éstos no son héroes ni santos, no representan la excelencia moral en ningún caso. Son personas normales y corrientes, con sus vicios y virtu-

⁴ De la numerosa producción que va elaborándose al respecto puede destacarse, por ejemplo, *Rendición de cuentas* (Elster, 2006), con abundante bibliografía.



des que, en unas circunstancias determinadas, a veces extremas, tiene un gesto moral, de amor, sin éxito aparente, pero en el que se revela en toda su intensidad la confianza en el ser humano, la defensa de su dignidad inalienable, incluso cuando ésta es derrotada y vulnerada. Se refiere, en definitiva, a gentes muy diferentes entre sí, con comportamientos también muy diversos, pero que en el fondo remiten a lo más valioso del ser humano y, por eso, todos ellos merecen ser traídos a la actualidad, al presente:

A quien en las situaciones trágicas sabe escuchar al otro y es capaz de compasión, al que combate por la verdad y no acepta compromisos con la mentira política, al que preserva la memoria del mal cuando se la quiere eliminar y olvidar, al que es capaz de pensar con autonomía frente a la zozobra moral de las costumbres, al que no intercambia su propia supervivencia con la liquidación de otro ser humano, al que intenta preservar la integridad moral incluso en condiciones de gran soledad, al que no renuncia a su propia capacidad de juicio, al que siente sobre sus hombros la responsabilidad del mundo y quien protege a la humanidad en el espacio en el que cada uno es soberano. (Nissim, 2013:39)

Entre estos justos, entre los que salvan vidas de semejantes que no valen ya nada a ojos de sus asesinos, entre los que defienden con su palabra y sus actos la verdad y los derechos humanos, entre los que mantienen y preservan su propia dignidad -y con ello la de todos los demás congéneres-, entre todos ellos, también se encuentran los «justos imperfectos» (Nissim, 2013:24ss.), aquellos escasos y extraños seres humanos que se cuestionan a sí mismos y su vida pasada con tal radicalidad y honestidad, que se arrepienten del mal ejercido.

Todas estas personas son imprescindibles también entre nosotros. Ellas solas no van a transformar una sociedad marcada por cinco décadas de violencia e injusticia, no la van a salvar, pero sí al menos mantienen la esperanza de que, entre todos, vamos a ser capaces de intentarlo y que esto tiene sentido incluso cuando no se perciban demasiados resultados evidentes. Ellas no van a eliminar el mal que se ha producido en nuestro país ni las funestas consecuencias que ello ha comportado, pero han limitado de hecho sus efectos perversos en su propio contexto, allí donde se manifiestan soberanos, en el territorio de su responsabilidad inalienable. Ellas son las que mirando la realidad desde una posición privilegiada, desde la distancia correcta, son capaces de tener una imagen más completa y atinada. Ellas

son, en definitiva, las que, con sus gestos de amor más allá de la justicia, hacen posible el camino de la reconciliación.

Por todo ello, es necesario no tanto que haya justicia como que las personas concretas, la ciudadanía de nuestro país, nos comportemos y seamos justas. Y por eso conviene ahora rastrear en nuestra realidad los gestos, actitudes y actuaciones de algunas personas justas, que, por encima de todo, nos muestran que nosotros también podemos serlo si nos comportamos como ellas.

4.2. Buscando rastros de justicia restaurativa en el País Vasco

Partiendo del hecho de que la justicia restaurativa no se ha aplicado como tal en el País Vasco para abordar el problema de la violencia terrorista y la reconstrucción de la convivencia social necesaria tras su fin definitivo, voy a intentar a continuación rastrear, prospectiva y retrospectivamente su rastro entre nosotros. Más en concreto, en primer lugar, imaginando las condiciones culturales, sociales que posibilitarían su realización voy a proponer algunas actitudes subjetivas, personales que las pueden llegar a generar. En segundo lugar, remitiéndome al pasado inmediato, voy a presentar, muy sintéticamente, algunas iniciativas concretas en las que está presentes, de una u otra manera, algunas de las intuiciones y principios de la justicia restaurativa. En tercer lugar, voy a aplicar a una tarea del presente, ineludible, como es la construcción de la memoria, los criterios que se derivarían de la justicia restaurativa.

Actitudes personales

La primera actitud a destacar, dirigida especialmente a los integrantes de la Iglesia vasca, es la de *dar prioridad a la fe* frente a la convicción política. Entre los creyentes de las comunidades cristianas del País Vasco es relativamente sencillo descubrir que hay una prioridad vital de la dimensión e identidad política del sujeto sobre la experiencia de fe personal y su carácter referencial. De hecho, lo habitual en los creyentes suele ser disponer de una ideología política y de una vivencia de fe que se pretende sean conciliables y articuladas mutuamente, pero creo sinceramente que esto se hace de manera inadecuada: desde una prioridad de la identidad ideológica, política del individuo, se pretende justificar su compatibilidad con las referencias religiosas. La pregunta no suele ser tanto ¿qué me pide la fe respecto de la dimensión política en este momento? cuanto ¿es legí-

tima y compatible con mi fe la adscripción política que tengo? Por tanto, una actitud básica ha de ser la de partir de la experiencia de fe, nuclear y prioritaria, ajustando y criticando las ideologías desde ella.

Para llevar adelante este proceso creo imprescindible iniciar un camino de conversión hacia las víctimas. En ellas se encuentra la fuerza que puede provocar este cambio. Las víctimas del terrorismo y de la violencia de intencionalidad política son una realidad, un lugar teológico de presencia del Espíritu que posibilita el que quienes se acerquen a ellas y asuman su perspectiva desde la fe puedan verse capacitados para subvertir el orden de prioridades inadecuado apuntado y establezcan una jerarquía adecuada entre la centralidad de la fe y, desde ella, el posicionamiento ideológico y político.

Una nota más, nada irrelevante sino todo lo contrario, debe orientar este camino de conversión. La opción a favor de las víctimas solo estará moralmente legitimada si soporta la prueba ética de la universalidad: no se trata de asumir la perspectiva de las víctimas de nuestro «bando», con las que compartimos posicionamientos y sintonía ideológicos. La prueba de que nuestra conversión es adecuada es que hagamos nuestras a las víctimas del otro «lado», que sintamos como propias a las víctimas de los otros. O dicho de otra manera: todas las víctimas, las propias y las de los otros, son nuestras. Si no es así, si todavía establezco diferencias en este punto, la asunción de la perspectiva de las víctimas será incompleta y moralmente inadecuada, por parcial e interesada.

Una segunda actitud a desarrollar es la de la *autocrítica*, por encima de la crítica a otros. En unos momentos en los que parece que todos pretendemos decir a los demás lo que deben hacer y cambiar para que sus actitudes y comportamientos sean más justos, creo que es imprescindible iniciar un camino de autocrítica honesto y profundo. Es más, este recorrido de relectura crítica de las propias actitudes y comportamientos es prioritario a la demanda del mismo hacia los demás. Respecto a las víctimas del terrorismo, prácticamente ninguna institución social o política del país, ningún ciudadano en su individualidad y particularidad ha estado a la altura de la circunstancias y reconocerlo con sinceridad y arrepentimiento es necesario, así como hacerlo de una manera pública, que sirva como compromiso ante los demás y como ejemplo a seguir por otros. Algunas personas y grupos han hecho ya este proceso y cada cual debemos hacer el nuestro.

La tercera actitud a desarrollar es la de la *compasión*. Remitiéndome directamente a un texto fundamental de la tradición cristiana como es la parábola del buen samaritano, es relativamente sencillo caracterizar esta actitud, ineludible para quienes pretendan responder a las víctimas de la historia.

Lo que corresponde es mantener inicialmente una actitud de «ojos abiertos» para sencillamente ver a la víctima abandonada a su suerte al borde del camino. Es imprescindible hacer un esfuerzo por quitarse las vendas ideológicas que nos ocultan al necesitado y nos hacen pasar de largo.

Una vez situado al lado de las víctimas, salvada la distancia que hace ver en el otro a un extraño y no a alguien próximo, la compasión pasa del sentimiento a la acción y llama a la responsabilidad y al compromiso del sujeto moral, aliviando el sufrimiento de la víctima. Hacerse prójimo pasa necesariamente por «mancharse», demanda tomar partido por los últimos, arriesgarse a perder el reconocimiento por parte de los bienpensantes, exponerse a sufrir la incompreensión de los propios o a aparecer como sospechoso o traidor ante los ojos de la ideología dominante.

Después del momento anterior, que podríamos denominar como «asistencial», aparece el que se caracteriza por ser estructural, político: la víctima, a través de la actuación del samaritano, es reintegrada a la sociedad, de la que ha sido brutalmente apartada, vulnerándose sus más elementales derechos de ciudadanía. Las dificultades y peligros del camino vital deben ser contrarrestadas con las coberturas institucionales, que garantizan la protección frente a ellas o el resarcimiento tras sus daños.

Finalmente, en cuarto lugar, nos encontramos en un momento, el presente, en que es necesario activar la *concordia*. Una parte importante de la población vasca no ha vivido directamente y con intensidad (ni siquiera tras la puesta en práctica de la perversa estrategia de la «socialización del sufrimiento») la injusticia que comporta la violencia terrorista.

Sin embargo, la violencia no ha dejado de tener efectos en todos nosotros. Entre las consecuencias del ejercicio del terrorismo no es una menor su capacidad de hacer aflorar lo peor de quienes viven con él, tensionando la convivencia, provocando conflictos interpersonales, radicalizando las posturas, rompiendo el diálogo y la confronta-



ción civilizada. Nuestra sociedad, por suerte, no está fracturada en dos comunidades enfrentadas, como puede percibirse en otros lugares del planeta. Sin embargo, sí ha habido y sigue habiendo procesos de ruptura interpersonales, pérdidas de relaciones, abandono de costumbres y lugares de encuentro. Por eso, para la inmensa mayoría, este es un momento propicio para mantener una actitud de recuperación de personas, espacios y prácticas enemistadas, alejadas, abandonadas. Es posiblemente una de las pocas tareas en las que todos tenemos algo que hacer y en las que nadie puede sustituirnos.

Algunas realizaciones

En primer lugar, se puede apuntar la experiencia de los *encuentros restaurativos* (Pascual, 2013) entre víctimas y victimarios como una realización parcial, pero cierta, de la justicia restaurativa entre nosotros. Estos encuentros son la culminación de una línea de trabajo iniciada con algunos antiguos presos de ETA (los que encarnan lo que se ha venido en denominar la «vía Nanclares») que han mostrado una actitud crítica con su propio pasado y con el de la organización terrorista y, desde ese punto de partida, han querido profundizar en su responsabilidad y aportación personales en su proceso de reinserción social. Distintas acciones y dedicaciones (trabajo de mediación profesional, colaboración de los responsables penitenciarios, relación estable y de confianza con las víctimas desde las instituciones, colaboración de diversos agentes sociales en sesiones formativas y de debate con los reclusos...) han hecho posible la realización de una decena de encuentros entre los victimarios y las víctimas de sus acciones (personas secuestradas, heridas en atentado o familiares directos de las víctimas mortales).

Las condiciones en las que se han producido los encuentros (voluntariamente solicitados por los presos, sin la motivación de logro de beneficios penitenciarios, tras un desmarque claro de la violencia, con preparación previa, ante las víctimas directas) y el contenido de los mismos (conocer en primera persona el dolor causado con la injusticia cometida, reconocerlo ante la víctima, comprometerse en cumplir con sus responsabilidades) hacen de ellos un ejemplo claro de justicia restaurativa.

Desgraciadamente, a pesar de la positiva evaluación y buen resultado de los mismos, estos encuentros están siendo sometidos desde la intervención gubernamental a un cambio de modelo que desvirtúa su significado y hace peligrar su continuidad.

La segunda, desarrollada durante un lustro, entre 2007 y 2012, ha consistido en la iniciativa llamada «*Glencree*», protagonizada por un grupo de casi una treintena de víctimas del terrorismo de ETA, del contraterrorismo (GAL, BVE, GAE...) y de los abusos policiales (muertes en controles y manifestaciones, torturas...). Con una dinámica que combinaba la convivencia intensa con las sesiones de trabajo, han sido capaces de, a través del relato de la victimación sufrida, llegar al reconocimiento mutuo entre todas estas personas como víctimas, superando distancias, prejuicios ideológicos, concepciones erróneas y posibilitando un trabajo conjunto, que sin negar las diferencias, ofrece un mensaje positivo, autocrítico y constructivo a la sociedad vasca⁵.

También durante los últimos años, tras un trabajo de fundamentación ética y pedagógica de la iniciativa (Bilbao y Etxeberria, 2005), se ha llevado a la práctica en el sistema educativo vasco el proyecto de «*Víctimas educadoras*» consistente en hacer presente, de manera directa y personal, el testimonio de las víctimas del terror en las aulas. Varios miles de jóvenes y adolescentes han tenido la oportunidad de escuchar de primera mano el testimonio de la victimación padecida, el sufrimiento injusto que la acompañó, la lucha por sobreponerse a ello y el mensaje esperanzador de unas personas que han padecido el odio, que no han respondido con él y que dan un ejemplo vital de educación cívica, de defensa de los derechos humanos y de realización de una convivencia democrática. Una auténtica buena noticia para la sociedad en general y para las generaciones más jóvenes en particular.

Una tarea en proceso

La construcción de una memoria adecuada de lo acontecido y orientada hacia la deslegitimación de la violencia sufrida, el reconocimiento y reparación hacia sus víctimas y la reconstrucción social de la comunidad es, en cierto sentido, una tarea si no identificable plenamente, sí una componente necesaria de una justicia restaurativa en realidades como la nuestra marcadas por la dolorosa experiencia del terrorismo entendido como violencia de intencionalidad política, con todas las implicaciones que ello supone. Por eso, en estos momentos resulta tan significativa la llamada «batalla por el relato», la elabora-

⁵ He hecho una lectura evaluativa personal extensa de esta experiencia en otro lugar (Bilbao, 2012).



ción de una narración que recoja fidedignamente lo acontecido entre nosotros.

Intentando aplicar y concretar algunos rasgos de la justicia restaurativa al debate sobre la memoria que se está desarrollando en estos momentos en el contexto vasco, apunto los siguientes criterios, que se sustancian en una propuesta concreta de política pública de la memoria⁶:

- La memoria de las víctimas radicales es una «herencia sin testamento»: un valor muy positivo, un tesoro que no trae instrucciones de uso ni declaración de voluntades. Por eso se corre el riesgo de una utilización inadecuada de la misma. Hay que ser conscientes de que no toda memoria ni todo uso de ella es éticamente aceptable, incluso aunque sea bienintencionada pues hay abusos y patologías de la memoria.
- ¿Derecho o deber?: La víctimas tienen derecho a la memoria (y también al olvido, no se les puede obligar a recordar si quieren olvidar) mientras que la sociedad tiene deber de memoria hacia ellas. Sin embargo, y sin contradicción con lo anterior, puede resultar más fructífero y positivo plantear la cuestión de la memoria como derecho de toda la ciudadanía, convocada responsablemente a ejercerlo y preservarlo que definirlo como deber, obligación externa e impositiva, que desmoviliza la participación.
- Hay una gestión democrática de la memoria: públicamente se crean las condiciones para posibilitar la «confrontación» positiva entre las diversas memorias. Las razones que justificarían esta pluralidad de relatos son diversas: porque las víctimas, también lo son; porque es el único camino para la verdad; porque posibilita la resignificación constante, generación tras generación, sin cerrar definitivamente su sentido; porque fortalece performativamente (ejerciendo de hecho lo que demanda) lo que pretende proteger, que no es otra cosa que la democracia (espacio de confrontación en libertad de recuerdos divergentes). Por eso no se debe postular la existencia de un único relato «oficial» en su sentido más estricto. No es posible ni recomendable. No hay que hacer tanto un relato co-

⁶ Es de justicia reconocer la deuda contraída con Ricard Vinyes (Vinyes, 2011) en la inspiración y formulación de estos criterios.

mún como una comunidad de memorias diferentes, una «polifonía de relatos» (X. Etxeberria).

- Centralidad de las víctimas: en esta pluralidad de relatos han de estar los de las víctimas y, desde ellas, cualquier otro que cumpla con los criterios de verdad y justicia. Se pretende con ello que se haga justicia (frente a la impunidad), que se viva también en justicia (frente a la injusticia padecida o posible) y que triunfe la verdad (frente a la omisión o la mentira). De este modo, por un lado, se posibilita la relevancia (si la memoria de las víctimas no se vincula con nuestro presente se convertirá, en breve, en una memoria sin futuro) y, por otro, se provoca compromiso (la memoria ha de reflexionar políticamente sobre el pasado y sacar de ahí un compromiso para el presente).
- Memoria siempre molesta: porque es un recordatorio permanente de unos derechos conculcados, cuya restitución (como en el caso del asesinato) es, en última instancia, imposible. Esta cuenta pendiente de saldar subraya que, indefectiblemente, nuestra felicidad presente se disfruta al precio de la desgracia pasada.

En conclusión, desde esta perspectiva, la del relato, más que una batalla (como se repite constantemente en la actualidad), es una tarea común entre diferentes.

5. CONCLUSIÓN

La celebración de los cincuenta años de la promulgación de la PT se corresponde prácticamente con la duración de la actividad terrorista de ETA. A lo largo de este escrito se ha podido comprobar que la coincidencia epocal no es el único punto de enlace entre ambos acontecimientos. La PT ha estado inspirando de manera clara y constante las intervenciones del episcopado vasconavarro respecto a la violencia de intencionalidad política. La paz y la reconciliación, basadas en la justicia, el amor, la verdad y la libertad, han sido y siguen siendo objetivos para la comunidad cristiana en el País Vasco.

Precisamente para que la paz y la reconstrucción de la convivencia sean posibles entre nosotros, parece que puede resultar muy apropiado, y así creo haber mostrado, remitirse a una concepción de

la justicia, la restaurativa, que si bien no es expuesta como tal en la PT, puede verse reconocida en los principios que alientan la encíclica.

Esta propuesta de justicia restaurativa, sin haberse realizado explícitamente, ha estado de hecho presente en el País Vasco en diversas iniciativas sociales a favor de la paz y la convivencia realizadas en el pasado reciente, orienta las actitudes necesarias en la ciudadanía en el presente para los nuevos tiempos que estrenamos y ofrece referencias ineludibles a la hora de afrontar la memoria de los acontecido que hay que construir y hacer perdurar en el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

BILBAO ALBERDI, G. (2008). *Por una reconciliación asimétrica. De la «geometría» del terror a la de su superación*. Bilbao: Bakeaz.

BILBAO ALBERDI, G. (2009). *Sacrificadas a los ídolos. Las víctimas del terrorismo en el discurso de los Obispos vasconavarros (1968-2006)*. Bilbao: IDTP/Desclée de Brouwer.

BILBAO ALBERDI, G. (2012). *Cuando la víctima se hace prójimo. Reflexiones a partir de la experiencia «Glencree»*. Bilbao: IDTP/Desclée de Brouwer.

BILBAO, G.; ETXEBERRIA, X. (2005). *La presencia de las víctimas del terrorismo en la educación para la paz en el País Vasco*. Bilbao: Bakeaz.

ELSTER, J. (2006). *Rendición de cuentas. La justicia transicional en perspectiva histórica*. Buenos Aires: Katz.

FORUM DEUSTO (2012). *Justicia para la convivencia. Los puentes de Deusto*. Bilbao: Universidad de Deusto.

JUAN XXIII (1963). *Pacem in Terris*.

MATE, R. (2008). *Justicia de las víctimas. Terrorismo, memoria, reconciliación*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

NISSIM, G. (2013). *La bondad insensata. El secreto de los justos*. Madrid: Siruela.

PASCUAL RODRÍGUEZ, E. [coord.] (2013), *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA*. Maliaño (Cantabria): Sal Terrae.

PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ (2005), *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, BAC/Planeta: Madrid.

VALLADOLID BUENO, T. (2005). *Por una justicia posttotalitaria*. Rubí (Barcelona): Anthropos.

VINYES, R. (2011). *Asalto a la memoria. Impunidades y reconciliaciones, símbolos y éticas*. Barcelona: Los libros del lince.

¿Crecimiento o decrecimiento? A propósito de los últimos 50 años

Increase or Decline? Talking of the Last 50 Years

Enrique LLUCH FRECHINA

Profesor de Economía de la Universidad CEU Cardenal Herrera

<http://enriquelluchfrechina.wordpress.com>

<http://www.facebook.com/MasAllaDelDecrecimiento>

elluch@ueh.ceu.es

Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales, n.º 42. Noviembre de 2013 (pp. 220-237)
Fechas: Entrada: 09-09-2013; Aceptado: 30-10-2013 / ISSN: 2254-724X

RESUMEN

El presente artículo comienza describiendo el concepto de crecimiento y sus principales características. En segundo lugar se repasa el concepto de decrecimiento, viendo los puntos esenciales que lo describen y que son generalmente aceptados por todos aquellos que defienden esta manera de entender la economía. En tercer lugar se analiza si el crecimiento o el decrecimiento son unos buenos objetivos económicos o si, por el contrario, deberíamos considerarlos más como instrumentos que como fines a perseguir. En siguiente lugar introduce cuál debería ser el objetivo a perseguir en el ámbito económico de actuación a partir de una concepción cristiana de la economía. Para finalizar se repasan algunas de las cuestiones clave de la economía de los últimos cincuenta años para vislumbrar la utilidad de las políticas de crecimiento y de decrecimiento en la consecución del objetivo final descrito en el anterior apartado.

PALABRAS CLAVE

Crecimiento económico, Decrecimiento, Desarrollo económico, Doctrina Social de la Iglesia, Indicadores económicos.

ABSTRACT

This article begins by describing the concept of growth and its main features. Secondly It describes the concept of degrowth, It speaks about the features of degrowth that are generally accepted by all those who defend this way of understanding the economy. Thirdly it analyzes whether growth or degrowth are good economic objectives or whether, on the contrary, we should consider them more as tools than as goals to pursue. Fourth the article speaks about what should be the goal to pursue in the economic sphere of action from a Christian conception of the economy. Finally it analyzes some of the key economic issues of the last fifty years to glimpse the political utility of growth and degrowth in achieving the ultimate goal described in the previous section.

KEY WORDS

Economic growth, degrowth, economic development, Social doctrine of the church, economics indexes.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo pretende ser una introducción al concepto de decrecimiento para aquellos que desconocen las implicaciones de política económica que puede tener el mismo. Para tomarlo en su dimensión exacta, se comienza describiendo el concepto de crecimiento y sus principales características. En segundo lugar se repasa el concepto de decrecimiento, viendo los puntos esenciales que lo describen y que son generalmente aceptados por todos aquellos que defienden esta manera de entender la economía. En tercer lugar se analiza si el crecimiento o el decrecimiento son unos buenos objetivos económicos o si, por el contrario, deberíamos considerarlos más como instrumentos que como fines a perseguir.

La tesis que se sostiene en este artículo es que tanto el crecimiento como el decrecimiento son medios para alcanzar otro fin y no deberían tomarse como objetivos en sí mismos. Por ello, se introduce en cuarto lugar, cuál debería ser el objetivo a perseguir en el ámbito económico de actuación a partir de una concepción cristiana de la economía. Para finalizar se repasan algunas de las cuestiones clave de la economía de los últimos cincuenta años para vislumbrar la utilidad de las políticas de crecimiento y de decrecimiento en la consecución del objetivo final descrito en el anterior apartado.

1.- EL CRECIMIENTO ECONÓMICO

El concepto de crecimiento económico aparece definido en cualquier manual de economía de primer curso universitario. Por tomar el ejemplo de uno de los clásicos, se puede afirmar que es "el aumento de la producción total de un país con el paso del tiempo" y "se mide como la tasa natural de incremento del PNB real de un país"¹ (SAMUELSON Y NORDHAUS, 1993: 890).

1 Para los lectores no avezados en los temas de economía, aclaro que PNB son las siglas de Producto Nacional Bruto, y que esta unidad de medida intenta cuantificar todo lo producido (y vendido) por los nacionales de un país en un año, sin descontar el deterioro que sufren las infraestructuras, maquinaria o herramientas durante este mismo periodo de tiempo.

El crecimiento económico describe, por tanto, qué sucede con lo que producimos a lo largo de un determinado periodo de tiempo, es decir, si estamos produciendo más o menos que el año anterior y cuánto. No obstante, hay que matizar que para que la producción sea contabilizada como tal, exige que esta sea vendida en mercados formales, es decir, de una manera legal. Si se produce y no se vende, o es intercambiada en un mercado informal por el que no se pagan impuestos y no es registrada en lugar alguno, esta producción no se contabiliza en el PNB. Ello quiere decir que para que exista crecimiento económico, no solo necesitamos que se produzca más, sino también que se compre más y que todo se realice de una manera legal.

Algunos autores matizan esta definición para incorporar que lo importante no es tanto el incremento de la producción en sus cifras totales, sino el crecimiento de lo que corresponde a cada habitante de un determinado colectivo, lo que se denomina PNB per cápita (SALA-I-MARTÍN 1994) (BARRO, 1992) (LUCAS, 1992). Esto se consigue dividiendo lo producido entre el número de habitantes de la nación cuyo crecimiento económico se contabiliza.

223

La idea de perseguir el crecimiento económico como meta atractiva y necesaria podemos verla ya en el título de una de las obras señeras de la economía moderna. Me refiero al libro de Adam Smith, la Riqueza de las naciones. En el Libro III de esta obra magna se considera que el aumento de la producción por habitante en los países es algo que va a redundar en beneficio de las personas. Por ello, una manera de evitar que los nacionales de un país padezcan hambrunas o situaciones en las que no tengan lo suficiente para vivir, es, precisamente, lograr que la producción se incremente.

2.- EL DECRECIMIENTO

Antes de definir lo que se entiende por decrecimiento, es importante señalar cuáles son las bases sobre las que se asienta esta manera de entender la economía. La primera es la constatación de que un incremento de la Renta per cápita no tiene por qué suponer una mejora del bienestar de las personas que lo experimentan. Que el PNB no sea un buen indicador de bienestar no es una idea nueva².

2 Argumentaciones al respecto pueden encontrarse en: (PNUD 1996) (ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, 2001) (SEN, 1987) (LLUCH FRECHINA, 1999) (EASTERLIN, R.A., McVEY, L.A., SWITEK, M., SAWANGFA, O., ZWEIG, J.S: 2011)



Esta relación solo se da de una manera clara en colectivos que no tienen lo suficiente para poder cubrir con dignidad sus necesidades. En estos casos un incremento de la producción que les permita incrementar su renta per cápita, redundaría directamente en un aumento de su bienestar (siempre que se reparta de un modo más o menos equitativo y beneficie a la mayoría de la población). Sin embargo, tal y como demuestran Daly y Cobb, 1989 y Max-Neef, 1995, cuando se alcanza un determinado nivel en el que estas necesidades básicas están cubiertas, incrementos del PNB per cápita ya no tienen una relación directa con una mejora del bienestar, sino que este no crece aunque el PNB per cápita lo haga.

La segunda constatación que se realiza desde esta corriente de pensamiento es que el crecimiento no puede ser infinito. La tierra y sus recursos son limitados por lo que la utilización de los mismos no puede aumentar eternamente. Pensar que vamos a crecer siempre y ponerlo en práctica tiene un impacto ambiental que lleva al agotamiento de los recursos y a una elevada contaminación creada por la gran cantidad de basura que se genera debido a la necesidad de reducir el periodo de vida de los bienes para mantener un incremento constante de la producción.

Una tercera idea sobre la que se fundamenta el decrecimiento es que el crecimiento conlleva, con frecuencia, desigualdades e injusticias y no vertebrada la sociedad civil sino todo lo contrario. El mantenimiento de altos niveles de desempleo, el fenómeno de los trabajadores pobres con salarios insuficientes para cubrir sus necesidades básicas, la no reducción de las desigualdades internas de los países, son factores que muestran de una manera clara los resultados poco prometedores del crecimiento en la cohesión social³.

Ante estas circunstancias, los teóricos del decrecentismo proponen tomar el camino contrario al actual, esto es, sustituir el horizonte del crecimiento por el decrecimiento y perseguir una sociedad en la que se produzca y se consuma menos, en la que la dinámica del crecimiento se trunque para dirigirnos hacia otra en la que se viva con menos, en la que el impacto medioambiental de nuestras actuaciones económicas se reduzca considerablemente. Por ello, tal y como indican Bergh and Kallis (2012: 910) puede considerarse que el decreci-

³ Un análisis más detallado de estas realidades puede encontrarse en Latouche (2008) y Taibo (2010)

miento es la limitación y rebaja intencionada de la actividad económica para hacerla consistente con los límites de la naturaleza⁴.

La primera idea que alguien puede tener ante esta propuesta es la de que peca de ingenuidad. Cualquiera puede pensar que en estos momentos de crisis ya estamos produciendo menos que antes y los resultados sociales son peores que los que teníamos en los años previos a la crisis. Si durante los años de bonanza (tal y como se demostró en FOESSA 2008) los indicadores sociales no mejoraron en nuestro país, la crisis ha hecho que estos empeoren de una manera alarmante (FOESSA 2013a).

Es evidente que estos autores no son unos ingenuos. Tienen claro que el decrecimiento con una sociedad que se mantenga en la misma dinámica existente en la actualidad, solamente puede producir mayor desigualdad y problemas sociales. La propuesta decrecentista va más allá de un enfoque meramente economicista. Como afirma Taibo (2010: 13) el decrecimiento busca "reconfigurar nuestras sociedades sobre la base de valores y principios diametralmente diferentes a los hoy imperantes". En esta línea se mueve también Futures (2012) al afirmar que el objetivo del decrecimiento no es solo consumir y producir menos, sino hacerlo de una manera que sea emancipatoria y democrática, en otras palabras, lograr que este decrecimiento se ponga al servicio de una mejora real del ambiente democrático de la sociedad.

Por lo tanto, tal y como indica Kallis (2011: 874) el objetivo del decrecimiento no es tener unas tasas negativas de crecimiento (aunque está convencido de que en un entorno de decrecimiento estas tasas tendrán que darse) sino lograr un efecto positivo sobre el entorno medioambiental en el que nos encontramos y realizar cambios institucionales que permitan mejorar el clima social de una manera sostenible.



3.- ¿SON OBJETIVOS DE LA ECONOMÍA O SON INSTRUMENTOS?

El punto clave que creo debe ser abordado en este artículo es el de si nos encontramos ante unos buenos objetivos para nuestras sociedades o si estaríamos ante meros instrumentos que debemos utilizar según la conveniencia que tenemos para alcanzar otros objetivos diferentes.

Los autores que defienden el crecimiento económico como objetivo de nuestras sociedades, argumentan que es la mejor manera de incrementar el bienestar de la población. Sin embargo, tal y como ya ha sido indicado en este artículo, el PNB no es un buen indicador del bienestar. Por ello, el tomarse el crecimiento económico como la finalidad principal de la economía, puede considerarse como una falsa utopía⁵ ya que no solo es falso que mejorando la renta per cápita de la población, esta tenga en general un bienestar superior, sino que además, con frecuencia, este incremento trae una serie de servidumbres que empeoran la libertad y el bienestar de aquellos que viven en estas sociedades.

Cuando nos planteamos el decrecimiento como objetivo de nuestras sociedades, sucede algo parecido. Por un lado, algunos autores indican que tenemos que decrecer porque si no lo hacemos de una manera voluntaria, más pronto o más tarde tendremos que hacerlo obligados por las circunstancias medioambientales del planeta (García 2012: 546). Se trataría pues (si esto fuese realmente así) de un falso objetivo, ya que se llevaría adelante solo por obligación y no porque se pensase que es un buen horizonte a perseguir.

Por otro lado, si atendemos a la otra argumentación que se aduce para defender el decrecimiento (y que ya ha sido descrita en este artículo) de evitar el crecimiento porque este no lleva a mayor bienestar y está destruyendo el planeta, nos encontramos ante un objetivo que no es tal. El decrecimiento se propugna como medio para evitar las malas consecuencias del crecimiento, pero no aparece como una finalidad atractiva por si misma.

Cabe preguntarse, por tanto, si abandonamos el crecimiento como objetivo porque estamos convencidos que no trae aquellos resul-

5 Tal y como demuestro en Lluch Frechina (2002)

tados que creemos son positivos para la sociedad en su conjunto ¿Cabe sustituirlo por el decrecimiento sin más? Si considerásemos que esto es así, ¿El decrecimiento nos da algún concepto de progreso atractivo para ilusionar a las sociedades? Por que hay que tener en cuenta que la idea de progreso que ofrece la ideología del crecimiento es atractiva, con el crecimiento se tiene más y gracias a eso se está mejor y eso es progresar...

Sin embargo, el decrecimiento no parece reflejar esta idea de progreso, no parece que vayamos a mejor, sino que lo que queremos es retroceder, es volver a vivir con menos, a estados anteriores... Es evidente que esta idea es difícil de transmitir de una manera convincente a la mayoría de la población que tiene un anhelo de ir a mejor, de superarse, de evolucionar hacia estados más deseables que el que se tiene en la actualidad.

De este modo, aunque tanto el crecimiento como el decrecimiento se están utilizando como horizontes utópicos hacia los que avanzar, no son sino instrumentos para llegar a otros objetivos. Es decir, tanto el uno como el otro no son buenos por si mismos, sino que lo son en la medida que favorezcan a toda la población que se ve afectada por ellos y además (en el segundo caso especialmente) lo hagan sin perjudicar ni reducir los recursos medioambientales. Si confundimos los instrumentos con los objetivos, podemos generar más problemas de los que solucionamos debido a que el objetivo que nos proponemos se puede alcanzar a costa de la mejora real de las personas y de la sociedad que se supone deberían ser los beneficiados.

Estas circunstancias hacen que haya que plantearse hacia donde queremos dirigir la sociedad. Es decir, el debate no se sitúa entre si tenemos que perseguir el crecimiento o el decrecimiento, sino hacia dónde queremos dirigir nuestras sociedades, para saber si estos instrumentos son útiles para ello o no. En este sentido, la antítesis crecimiento versus decrecimiento debería pasar a ser una cuestión práctica más que un asunto filosófico (como lo es en este momento).

4.- UNA IDEA CRISTIANA DE PROGRESO

Desde el punto de vista cristiano, ya la Encíclica *Populorum Progressio* (PP 14) en 1967 afirmaba que "El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico". Es decir, a rebatir la idea de que el



crecimiento puede ser el objetivo de una sociedad. Con posterioridad, tanto la Encíclica la Sollicitudo rei socialis (SRS) como la Caritas in veritate (CIV) volvieron a hacer hincapié en este aspecto. La idea cristiana de progreso no es la de "tener más", esto no basta para la felicidad de las personas, ni es suficiente para la mejora de la sociedad en los ámbitos cultural, social y espiritual. La Doctrina Social de la Iglesia incide en que la concepción predominante que persigue el crecimiento como la principal meta de nuestras sociedades es claramente reduccionista e inadecuada para lograr los anhelos humanos.

Al mismo tiempo, la Iglesia alerta sobre una idea de progreso que no tenga en cuenta qué va a suceder con las generaciones futuras. La Encíclica Sollicitudo rei socialis 34 alerta de "la convicción, cada vez mayor también de la *limitación de los recursos naturales*, algunos de los cuales no son, como suele decirse, *renovables*. Usarlos como si fueran inagotables, *con dominio absoluto*, pone seriamente en peligro su futura disponibilidad, no sólo para la generación presente, sino sobre todo para las futuras". Lo que evidencia que el objetivo de progreso de nuestras sociedades no puede tener únicamente en cuenta sus consecuencias sobre la sociedad actual, sino que ha de preocuparse de lo que va a suceder en un futuro, en especial en cuanto a los recursos naturales se refiere. En este sentido es Benedicto XVI (CIV 48) quien afirma que "El tema del desarrollo está también muy unido hoy a los deberes que nacen de la *relación del hombre con el ambiente natural*. Éste es un don de Dios para todos, y su uso representa para nosotros una responsabilidad para con los pobres, las generaciones futuras y toda la humanidad".

Todo ello nos sirve para confirmar que la Doctrina Social de la Iglesia coincide con los teóricos decrecentistas en la crítica al crecimiento como objetivo de nuestras sociedades y en la conciencia medioambiental a la hora de plantear alternativas de progreso en nuestras sociedades. Sin embargo, su conclusión no es la de que esto suponga que tengamos que perseguir un decrecimiento, sino en que tenemos que perseguir un objetivo que se califica, desde el magisterio, como "verdadero desarrollo", un progreso que según la Populorum Progressio 14 debe "ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo hombre".

Como se puede observar con esta simple cita, el cambio de enfoque es clave. Ya no se trata de crecer o no, sino de promover a todas y cada una de las personas que componen una sociedad. Por lo tanto la prioridad cambia, el crecimiento o el decrecimiento serán deseables



en la medida que consigan este objetivo que está por encima de ellos. La traducción básica de esta premisa es que si queremos plantear un objetivo a perseguir en nuestras sociedades (tal y como indica la Encíclica *Sollicitudo rei socialis* 33) “ No sería verdaderamente *digno del hombre* un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los *derechos humanos*, personales y sociales, económicos y políticos”. Por ello, perseguir un horizonte, ya sea este el decrecimiento o el crecimiento, que no tiene en cuenta ni promueve en si mismo estos derechos, no es adecuado para promover el desarrollo.

Ahora bien, es necesario avanzar un paso más a la hora de definir qué se entiende por progreso desde una perspectiva cristiana y qué implica esto. Para ello vale la pena volver a la *Populorum Progressio* 20 que afirma que el desarrollo permite pasar “para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas”. Esto implica dos dimensiones del desarrollo, la integral: para el hombre; y la solidaria: para todos los hombres. Esto es clave para analizar la oportunidad de los instrumentos económicos de los que estamos hablando.

La misma Encíclica en su número 21 indica cuáles son esas condiciones más o menos humanas: “Menos humanas: Las carencias materiales de los que están privados del mínimo vital y las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo. Menos humanas: las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de las explotaciones de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones. Más humanas: el remontarse de la miseria a la posesión de lo necesario, la victoria sobre las calamidades sociales, la ampliación de los conocimientos, la adquisición de la cultura. Más humanas también: el aumento en la consideración de la dignidad de los demás, la orientación hacia el espíritu de pobreza (cf. *Mt* 5, 3), la cooperación en el bien común, la voluntad de paz”.

Si queremos concretar esto en un concepto de progreso que nos sirva como norte de nuestra actuación, añadiendo alguno de los asuntos nombrados con anterioridad y propios de la antropología cristiana, creo que deberíamos hablar de una concepción de progreso claramente multidimensional que incluyese, al menos, los siguientes elementos:

1. Una mejora de las condiciones de los que peor están, reduciendo su situación de pobreza, exclusión o privación para ampliar sus posibilidades. La mejora de la sociedad en su



conjunto se mediría según si este colectivo mejora o empeora y no sobre la media. Lo que el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) denomina enfoque de la privación en lugar del enfoque conglomerativo actual.

2. Evitar las crisis sociales, ya sean estas políticas o económicas, que empeoran cíclicamente la situación de muchas personas haciendo que pasen de posiciones de vida digna a verse inmersas en los círculos de exclusión y pobreza
3. Ayudar a la formación de las personas, no solo desde el punto de vista técnico o científico (que también) sino especialmente desde el punto de vista ético, para formar hombres y mujeres sabios que puedan poner sus cualidades al servicio del bien común.
4. Respetar la dignidad de las personas que supone la igualdad ante la ley y la reducción de discriminaciones por razón de sexo, raza, condición económica o política, etc.
5. Mejorar la salud y las condiciones de vida de las personas. Las dolencias y enfermedades, o las perspectivas de una vida corta, aunque pueden sacar lo mejor de las personas que las padecen, normalmente actúan como limitaciones a nuestra capacidad de amar.
6. Superar el egoísmo y la búsqueda del bien propio como único motor de la acción. Que las sociedades y las personas sepan conformarse con lo necesario y disfrutar doblemente de lo no necesario, de modo que esta libertad ante los bienes materiales les permita centrarse más en el ser que en el tener.
7. Fomentar la paz entre las personas, entre las comunidades, entre los pueblos, entre las naciones. Que las luchas y guerras se eliminen del horizonte que tenemos ante nosotros.
8. Articular estructuras liberadoras que potencien la libertad de las personas y de los colectivos para que estos no solo puedan hacer el bien, sino que se vean impulsados y animados a hacerlo.

El verdadero desarrollo desde el punto de vista cristiano va más allá del crecimiento y del decrecimiento. Aporta un horizonte hacia el que dirigir todos los esfuerzos en estos campos, un objetivo superior que orienta estas acciones hacia una única dirección. Un marco en el



que podemos evaluar la bondad de las políticas de crecimiento y de las políticas de decrecimiento...

5.- ANÁLISIS A PARTIR DE LOS ÚLTIMOS 50 AÑOS

Este apartado va a intentar dar las claves sobre qué ha sucedido en los últimos 50 años con respecto a los 8 puntos que componen esta idea cristiana del desarrollo que acaban de ser expuestas. Ya que la Encíclica *Pacem in terris*, fue destinada "al clero y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad" el alcance utilizado para este análisis será el mundial, aunque no se renuncia a la posibilidad de realizar alguna apostilla de la realidad española.

Comenzando con el tema de las desigualdades, no queda más que constatar el incremento de estas en el periodo reseñado. El Banco Mundial ya lo afirmaba hace diez años: "El ingreso promedio de los 20 países más ricos es 37 veces mayor que el de las 20 naciones más pobres; Esta brecha se ha duplicado en los últimos 40 años" (Banco Mundial, 2003: 1-3). Lo mismo ha sucedido en gran parte del interior de los países en los que estas desigualdades no han hecho más que crecer (COMMISSION ON GROWTH AND DEVELOPMENT, 2008: 91) al menos desde los años 80 (algo más de la mitad del periodo analizado). Este retroceso en las desigualdades se une a una mejora en cuanto a la lucha contra la pobreza absoluta (aquellos que ganan menos de 1,25 dólares diarios) como constata el informe de 2013 sobre los Objetivos del Milenio de las Naciones Unidas, aunque bien es verdad que, como este mismo informe indica, estas mejoras deben matizarse y las cifras no son todo lo buenas que sería deseable.

En cuanto a las crisis, poco se puede añadir a la crisis profunda que llevamos padeciendo varios años. Las dos ideas más importantes que creo que hay que resaltar aquí son como la liberalización de los mercados de capitales conlleva una mayor inestabilidad y es una de las causas principales de la actual crisis que estamos viviendo (Lluch Frechina, 2012) y como las consecuencias de esta crisis están siendo más profundas y duraderas de lo que se podía pensar en un pasado, lo que afecta profundamente, tanto al incremento de las desigualdades, como al desempleo de larga duración, a la pobreza y a la cobertura del Estado del Bienestar (FOESSA, 2013b).

Si además atendemos a los datos históricos⁶, observamos cómo estos problemas cíclicos de las crisis económicas se repiten. El sistema económico que rige en nuestras sociedades lleva a que los ciclos existan. Además, la desregulación de los mercados financieros ha llevado a que las crisis financieras sean más, cada menos tiempo y que afecten a más países⁷.

En cuanto a la educación, el Informe sobre Desarrollo Mundial de 2007 (World Bank, 2007:68) ya constataba cómo a pesar de los progresos en cuanto a población escolarizada que se han dado en este periodo, la preparación que esta había recibido era mala en cuanto preparación para la vida y para el trabajo, con lo que el avance quedaba relativizado por la baja calidad de esta enseñanza. Si a esto unimos, un clima ético muy débil en la sociedad actual (Etxeberria, Xabier 2003:15) parece que la recomendación del Banco Mundial para que la enseñanza mejore los instrumentos y las capacidades de los jóvenes para afrontar su vida futura, tiene un complemento necesario en el afianzamiento de una educación en ética y compromiso público.

Si hacemos referencia al respeto de los derechos humanos y al reconocimiento de la igualdad ante la ley, podemos observar en este periodo de tiempo (tal como nos indica el Informe sobre Desarrollo humano del PNUD del año 2000) Los grandes avances que se han dado en este campo. Sin embargo, a pesar de la mejora en cuanto al reconocimiento sobre el papel, las leyes no son suficientes para que esto se traduzca en la vida diaria de las personas, es necesario que exista una administración imparcial y comprometida con el imperio de la ley, para que la legislación igualitaria se haga realidad en el día a día de las personas. Algo similar sucede con los avances en salud, a pesar de que estos han sido elevados, si no existe una administración

6 Sirvan de referencias los libros de REINHART, CARMEN M; ROGOFF, KENNETH S. (2011), y MARTÍN-ACEÑA, PABLO; MARTÍNEZ-RUIZ, ELENA; PONS, Ma ÁNGELES (2013)

7 Para constatar esto se puede dar una ojeada a la tabla de crisis bancarias que aparece en el apéndice A.3 del libro de REINHART, CARMEN M; ROGOFF, KENNETH S. (2011: 369-372). En él se constata como en el siglo XIX en 79 años de movilidad baja de capitales (1800-79) hubieron 19 crisis bancarias que afectaron a 13 países diferentes, mientras que en los 34 años siguientes de movilidad alta de capitales (1880-1914) hubieron 20 que afectaron a 20 países distintos. En el siglo XX pasó otro tanto, en los 39 años de movilidad baja (1930-1969) se dieron 10 crisis que afectaron a 23 países, pero en los 27 años de alta movilidad (1980-2007) hubo 51 crisis (antes de la actual) que afectaron a más de 50 países de todo el mundo.

empeñada en que estos lleguen a toda la población, los progresos realizados pueden beneficiar solamente a unos pocos.

En estos últimos años, el comportamiento egoísta que solamente busca el beneficio propio o el de los de mi grupo, se ha generalizado en las sociedades más avanzadas. Lo que se viene a denominar comportamiento racional desde el punto de vista económico (y que no es otro que el egoísta de la búsqueda del propio interés) parece ser el único que cabe en nuestras sociedades. De hecho esta búsqueda del propio bienestar, puede llevar a que, cuando se aplica a los objetivos empresariales, políticos o de cualquier organización, se den situaciones de auténticos pecados estructurales en los que las personas se ven obligadas a tomar decisiones y realizar acciones contrarias a sus convicciones más profundas (LLUCH FRECHINA, 2011: 135-136).

Por último hay que resaltar que, aunque en muchos países (como el nuestro) estamos viviendo periodos prolongados de paz (si descontamos los episodios de terrorismo) que pocas veces se habían dado con anterioridad, siguen existiendo conflictos en muchos lugares del mundo que parecen no tener fin. Lograr la paz y la finalización total de todos ellos, parece un objetivo lejano de lograr.

6.- ¿CRECEMOS O DECRECEMOS?

Esta es una pregunta que cabe plantearse después del recorrido del artículo. Si el decrecimiento o el crecimiento no son fines en si mismo, si nuestro objetivo de progreso es el anteriormente nombrado y la evolución que han experimentado sus principales indicadores durante los últimos cincuenta años es la expresada, ¿Qué tenemos que hacer? ¿Cuál es la mejor estrategia a seguir desde el punto de vista económico, crecer o decrecer?

Parece evidente que se trata de una cuestión con trampa. El debate no puede estar entre si crecemos o decrecemos, sino en si las estrategias de crecimiento o decrecimiento son adecuadas para lograr el desarrollo de la sociedad tal y como nos lo hemos planteado. En este sentido cabe hacer dos apuntes. El primero, es que una estrategia no es válida para todos de igual manera. Según en el punto en el que nos encontremos serán más convenientes unas medidas que otras. Esto también es pertinente cuando hablamos de economía. Un país o un colectivo puede necesitar crecer y establecer estrategias

que le lleven a ello, mientras que para otro puede ser más conveniente seguir estrategias de decrecimiento. Si los puntos de partida son distintos (por ejemplo si se trata de un país pobre o rico aunque no solo en este caso) pueden serlo también las estrategias.

Si realizamos el análisis a nivel mundial, vemos como las estrategias de crecimiento a ultranza que se han seguido a esta escala y que han sido potenciadas por la mayoría de las naciones a través, entre otros medios, de las instituciones económicas internacionales, tienen grandes deficiencias que han provocado algunos de los problemas que ya han sido nombrados en el artículo. Mantener estas políticas no parece la principal manera de alcanzar los objetivos que se persiguen ni de salir de unas crisis continuadas que han sido provocadas, precisamente, por estas mismas políticas.

Por ello, parece más adecuado renunciar al crecimiento económico para centrarse en el reparto de lo que tenemos, en la mejora de la justicia, en la educación para la vida de los más pequeños y los jóvenes, en la mejora de las instituciones democráticas, en la reducción de los conflictos (muchos de ellos provocados, precisamente por la búsqueda el crecimiento económico), etc. Esto no implica que determinados países o comunidades no deban crecer para poder, al menos, garantizar a sus componentes unos niveles de vida dignos, sino que en general, las estrategias mundiales deben priorizar otros componentes diferentes, lo que supone aceptar el no crecimiento o el decrecimiento, no como una desgracia que hay que evitar a toda costa, sino como algo positivo que nos sirve para lograr otros objetivos más importantes.

Resulta evidente que para lograr esto último necesitamos realizar estrategias que cambien la estructura del desempeño económico, ya que, en una sociedad como la actual orientada en su totalidad hacia el crecimiento, cualquier falta de crecimiento conlleva graves problemas para gran parte de sus ciudadanos. Para lograr esto, se necesitan implantar estrategias de decrecimiento que permitan que los miembros de una comunidad no se vean gravemente perjudicados si esta no consigue un elevado crecimiento económico.

Estas estrategias de decrecimiento pueden verse, por tanto, no como la panacea ni el fin a perseguir, sino como un instrumento adecuado para lograr el verdadero progreso al que nos llama la Doctrina Social de la Iglesia. Es este horizonte el que puede provocar entusiasmo e ilusión a aquellos que quieren lograrlo y el que puede hacer



atractivo algo que, en una primera instancia, puede parecer negativo, como es el vivir con menos...

BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ CANTALAPIEDRA, SANTIAGO (2001): "La evaluación de la satisfacción de las necesidades: en torno a los indicadores del bienestar", en *Capitalismo, desigualdades y degradación ambiental*, cap: VI, pág. 153-166, Barcelona, Icaria editorial.
- BANCO MUNDIAL (2003): "Sustainable Development in a Dynamic World. Transforming Institutions, Growth and Quality of Life" 1st Edition, Washington D.C., The World Bank.
- BARRO, R.J; SALA-I-MARTÍN, X (1992): "Convergence", *Journal of Political Economy*, Vol.100, nº 2, Abril 1992, Pág: 223-251, Chicago
- BERGH, JEROEN C.J.M. VAN DEN; KALLIS, GIORGOS (2012) "Growth, A-Growth or Degrowth to Stay within Planetary Boundaries?", en *Journal of Economics Issues*, Vol. XLVI, nº 4, December 2012, Pág: 909-919
- COMISSION ON GROWTH AND DEVELOPMENT (2008) "The Growth Report. Strategies for Sustained Growth and Inclusive Development" 1st Edition, The International Bank for Reconstruction and Development / The World Bank.
- DALY, HERMAN E; COBB, JOHN. JR. (1989): *For the Common Good, Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, 1st Edition, Boston, Beacon Press.
- EASTERLIN, R.A., MCVEY, L.A., SWITEK, M., SAWANGFA, O., ZWEIG, J.S. (2011) *The happiness-income paradox revisited*. IZA Discussion Paper No. 5799, June 2011
- ETXEBERRIA, XABIER (2003): *Ética de las profesiones*, 2ª Edición, Desclée de Brouwer, Bilbao
- FOESSA (2008) *VI informe sobre exclusión y desarrollo social en España 2008*, Madrid, Cáritas Española Editores

(2013a) *Análisis y Perspectivas 2013, Desigualdad y Derechos Sociales*, Madrid, Cáritas Española Editores

(2013b) "De la coyuntura a la estructura: los efectos permanentes de la crisis", *Documentación Social, revista de estudios sociales y de sociología aplicada*, nº166, 2013.

FUTURES (2012) "Degrowth futures and democracy. Introduction" en *Futures 44*, pág: 515-523

GARCÍA, ERNEST (2012) "Degrowth, the past, the future, and the human nature" en *Futures 44*, pág: 546-552

KALLIS, GIORGOS (2011) "In Defence of Degrowth" en *Ecological Economics 70*, nº 5, pág: 873-880

LATOUCHE, SERGE (2008) *La apuesta por el decrecimiento ¿Cómo salir del imaginario dominante?* 1ª Edición, Barcelona, Icaria Editorial

LLUCH FRECHINA, ENRIQUE (1999): "La monetarización de la sociedad y el mercado de trabajo", en *Josep Muñoz y Jordi Riba edit. Treball i Vida en una economia global*, Cap 3, pág: 31-45, Barcelona, Edicions Llibreria Universitària

- (2002) "La utopía global", en *Moralía revista de ciencias morales*, Vól. 25, Pág: 27 - 52, Instituto Superior de Ciencias Morales, Madrid

- (2011): *Más allá del decrecimiento*, 1ª Edición, PPC, Madrid

- (2012): "Las crisis financieras y su persistencia ¿Se puede hacer algo?" en *Carthaginensia*, Vol. XXVIII, Julio-Diciembre 2012, núm. 54, Pág: 315-344, Instituto Teológico de Murcia O.F.M.- Universidad de Murcia

LUCAS, R.E. (1992): "Making a miracle", *Econometrica*, Vol.61, nº2, March 1992, Pág. 251-272, Chicago

MARTÍN-ACEÑA, PABLO; MARTÍNEZ-RUIZ, ELENA; PONS, Mª ÁNGELES (2013): *Las crisis financieras en la España Contemporánea, 1850-2012*, 1ª Edición, Crítica, Barcelona



MAX-NEEF, MANFRED (1995): "Economic growth and quality of life: a threshold hypothesis", *Ecological Economics*, Vol 15, November 1995, pág: 115-118

NACIONES UNIDAS (2013): "Objetivos de Desarrollo del Milenio. Informe de 2013", Nueva York, Naciones Unidas.

<http://www.undp.org/content/dam/undp/library/MDG/spanish/mdg-report-2013-spanish.pdf>

PNUD (1996): *Informe sobre desarrollo humano 1996*, 1ª edición, Madrid, Mundi-Prensa Libros.

(2000): *Informe sobre el desarrollo humano 2000*, 1ª edición, Madrid, Mundi-Prensa Libros.

REINHART, CARMEN M; ROGOFF, KENNETH S. (2011) *Esta vez es distinto: ocho siglos de necesidad financiera*, 1ª Edición, Fondo de Cultura Económica, Madrid

SALA-I-MARTÍN, X (1992) *Apuntes de crecimiento económico*, 1ª Edición, Barcelona, Antoni Bosch Editor.

SAMUELSON, P.A; NORDHAUS, W.D. (1993): *Economía*, 14ª Edición, Madrid, McGraw-Hill

SEN AMARTYA (1987) *El nivel de vida*, 1º Edición, Madrid, Editorial Complutense

SMITH, A. (1776): *An inquiry into the nature and causs of The Wealth of Nations*, Edited By Edwin Cannan, M.A., 1976 edition, Chicago, The University of Chicago Press.

TAIBO, CARLOS (2010): *Decrecimientos, sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana*, 1ª edición, Madrid, Los libros de la Catarata

WORLD BANK (2007): *World Development report 2007. Development and the next generation*, The World Bank, Washington.

**La dignidad de las minorías sociales
y la acción pastoral.
Una lectura desde el hecho migratorio**

**The social minorities dignity and the pastoral action.
A reading from the migration reality**

José MAGAÑA ROMERA

ISP de la Universidad Pontificia de Salamanca
ppmagana@hotmail.com

RESUMEN

La constitución y desarrollo de las estructuras de atención pastoral a los migrantes ha sido uno de los elementos dinamizadores en el siglo XX para la profundización en la autocomprensión de la Iglesia. La situación nueva generada por la movilidad impulso la respuesta pastoral de la Iglesia. A su vez esto ha hecho pensar de forma nueva en campos como las relaciones ético-morales, la comunión, la catolicidad y territorialidad de la Iglesia y su misma misión. La alteridad, la universalidad católica vivida en casa y la necesidad de construir el Reino aquí con otros diferentes, son temas que se han planteado sobre todo en los espacios que ha ido ganando la pastoral de migraciones.

PALABRAS CLAVE

Flujos migratorios, acción social, caridad, pastoral de migraciones, estructuras pastorales, eclesiología de comunión.

ABSTRACT

The creation and development of pastoral care's structures to migrants has been one of the powerful driving forces in the 20th century to grow deeper in the Church's self-understanding. The new position generated by the mobility has driven the pastoral response by the Church. In turn, this fact has led us to belief to a new way in fields as the moral-ethical relationships, the communion, the catholicity, the Church's territoriality and its very own mission. The otherness, the catholic's universality lived at home and the need to build up the Kingdom here, with others who are different, are issues that have been raised, especially in the areas gaining ground by the Migrations' Pastoral.

KEY WORDS

Migration flows, social action, charity, migration pastoral, pastoral structures, communion's ecclesiology.

INTRODUCCIÓN

Hace 50 años Juan XXIII escribía en el nº 25 de la Encíclica *Pacem in terris* que todo hombre tiene derecho a emigrar. Se discutía esta cuestión frente al derecho de los estados a controlar sus fronteras y a sus ciudadanos. El papa bueno insiste de nuevo más adelante sobre el derecho a emigrar de las personas y además añade «*es un deber de las autoridades públicas admitir a los extranjeros que llegan y, en cuanto lo permita el verdadero bien de su comunidad, favorecer los propósitos de quienes pretenden incorporarse a ella como nuevos miembros*» (nº 106). La pastoral de migraciones que nace en el siglo XIX como respuesta a la nueva realidad de los flujos migratorios irá descubriendo su camino desde el impulso de la caridad. Este impulso hace que la Iglesia responda a las necesidades concretas de personas que viven una realidad nueva, la migración, que incide profundamente en las circunstancias de sus vidas. Al tiempo que se ocupa de nuevas necesidades humanas la Iglesia descubre también nuevos campos en su misión y profundiza así en la percepción de su realidad.

240

Caridad es la forma de ser de Dios y por lo mismo el fundamento de la vida de la Iglesia. Por supuesto identificar 'caridad' con la diacónía eclesial es una reducción traidora¹. La caridad de la Iglesia es la manifestación del amor trinitario. La experiencia cristiana de Dios es la de una diversidad personal que aparece como una única vida divina articulada por el amor en un 'Dios comunión' que, obviamente, tiene una dimensión social. Ese amor se materializa en la historia a través de los que se han sentido amados por él. Pues el amor de Dios que se entrega no es sólo para el que lo recibe, es un amor para todos, aunque entregado a través del que lo ha recibido.

Para la acción pastoral es necesario tener en cuenta, necesariamente, dos lecturas diferentes: la lectura de la palabra de Dios y la lectura de los signos de los tiempos. Las dos son diferentes, pero están relacionadas. No se deben confundir, pero tampoco se pueden ignorar una a la otra. La interrelación de ambas es la base de la 'teología practica'. Para la acción pastoral, y en manera particular para las acciones en las pastorales especiales, normalmente es la vida la que inspira, como primer motor a la comunidad cristiana. Que la vida sea el primer motor quiere decir el detonante. La palabra de Dios sería el

¹ Cf. F. GARCÍA, "El ministerio de la caridad en la Iglesia", en *Corintios XIII*, 139 (2011) 222-241.

fundamento (la base) y la referencia (la señal que marca la meta) para la comunidad y sus agentes pastorales. Pero es la vida de las personas, sus problemas y necesidades sobre todo lo que supone un desafío para la caridad. En este sentido se dice detonante.

Una realidad nueva de los tiempos modernos son las características especiales de la vida de los migrantes. Situación que mueve a algunas personas a construir una respuesta eclesial impulsada por la caridad. La Iglesia en su caminar va generando una autopercepción que se manifiesta en un horizonte teológico. Las respuestas se encuadran en ese horizonte. La construcción misma de la respuesta, desde esos previos, provoca situaciones y reflexiones que conducirán a soluciones más estructuradas. El proceso de estructuración de la pastoral de migraciones nos descubre la riqueza de la acción pastoral en favor de la dignidad de una minoría social: los migrantes.

1. PRIMEROS PASOS EN LA ESTRUCTURACIÓN DE LA 'PASTORAL DE MIGRACIONES' EN UN HORIZONTE TEOLÓGICO-ECLESIOLÓGICO DE 'SOCIEDAD PERFECTA'

241

En la época moderna, con la sociedad industrial, las migraciones adquieren unas características especiales. La necesidad de tener que ir a buscar trabajo donde lo demanda el capital genera una situación marcada por la explotación y el desarraigo que afecta a muchas personas. El triunfo del capitalismo hizo que el trabajo se convirtiese en una mercancía más. La transformación de la sociedad rural en una sociedad industrial provocó la situación de muchos campesinos sin tierras y obreros sin trabajo que no les queda más remedio que 'venderse' más allá de sus fronteras y al otro lado del mar. Contribuye a ello el efecto llamado amplificado por la publicidad hecha por las compañías navieras, los bancos y las sociedades instaladas en los Nuevos Mundos. La situación de aquellos emigrantes del siglo XIX no tiene nada que ver con la idea que tenemos de los colonizadores.

A partir del siglo XIX la Iglesia vio en esas circunstancias un desafío para su acción pastoral. Entre los pioneros en ocuparse de la situación especial que vivían los migrantes se puede citar a Juan Bosco, Vicente Palloti, Francisca Cabrini, Juan Bautista Scalabrini, fundador de la Congregación de los misioneros de San Carlos Borromeo (Escalabrinianos), y un largo etcétera. Su labor fue decisiva en la

puesta en marcha de organismos eclesiales que han impulsado esta pastoral específica.

En aquellos comienzos el horizonte teológico eclesial estaba marcado por el intransigentismo condicionado por la 'cuestión romana'. Con este término se entiende la visión moderna que mantiene una concepción integrista de la sociedad. Mantiene también un integrismo doctrinal que eclesiológicamente se concreta en la concepción de la estructura piramidal de la Iglesia como sociedad perfecta. Esta visión generó gran número de movimientos de diverso tipo: círculos, sindicatos, acción católica, partidos políticos, etc., que se caracterizaron por fundamentarse en la doctrina del *Syllabus* de Pío IX. De aquel catolicismo, en lenta y complicada transformación nació el catolicismo social que pretendía articular una red social eclesial². Unas veces como contraposición al nuevo estado liberal, otras como respuesta a los ataques anticlericales desde el nuevo ámbito político. La acción pastoral con los migrantes, en sus inicios, estuvo orientada a la defensa de los emigrantes católicos acosados por lo que supone el desarraigo en ambientes hostiles.

Es el ambiente en el que nacen los primeros documentos oficiales sobre atención pastoral a los migrantes. Los dos primeros son las cartas apostólicas *Libenter Agnovimus* y *Quam Aerumosa*, en el pontificado de **León XIII**. Son dos cartas complementarias. La *Libenter Agnovimus* (noviembre 1887) está dirigida a Mons. Scalabrini, obispo de Piacenza. En ella León XIII bendice «la pía iniciativa de crear un instituto de sacerdotes para acompañar a los migrantes». La otra parte es *Quam Aerumosa* (diciembre de 1888), dirigida ahora a los obispos de América, con el objetivo de que acojan a los sacerdotes enviados para trabajar con los emigrantes italianos. Son documentos pioneros, en los que empieza a esbozarse la pastoral de migraciones. En el pontificado de León XIII Mons. Scalabrini, obispo de Piacenza, organiza la Congregación de los Misioneros de San Carlos Borromeo. Con los documentos mencionados y la acción de la Congregación escalabriniana surgen los cimientos para una pastoral específica de migraciones que se ocupa ya institucionalmente de un fenómeno basto y creciente.

² E. POULAT, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, Tournai 1977.

Un acontecimiento importante en el proceso fue el concilio de Baltimore en los Estados Unidos. Tras la guerra civil, terminada en 1865, las características de la inmigración que había dado lugar al nacimiento del país empezaron a cambiar. Los nuevos flujos no seguían el patrón ideal de la época anterior: ciudadano blanco, protestante y anglosajón. En 1850 sólo el 5% de la población americana era de confesión católica. En 1906 el porcentaje alcanzaba ya la cifra del 17%. En las tres décadas que van desde 1870 a 1900 llegaron a los Estados Unidos algo más de tres millones de inmigrantes católicos de origen europeo. La mayor parte de los llegados en la última década, la de los años de 1890, eran originarios de Austria-Hungría, Polonia y un número muy elevado de Italia. Hasta entonces la Iglesia en los Estados Unidos había sido una Iglesia compuesta sobre todo por los católicos de origen irlandés y alemán que habían iniciado su emigración a partir del año 1820. La Iglesia católica era, pues, una institución que tenía, en aquel tiempo, una imagen de una organización extranjera, compuesta por inmigrantes, y dirigida y dominada por los irlandeses.

En esos momentos la Iglesia en los Estados Unidos pertenece a la jurisdicción de la Congregación *Propaganda Fide*. El concilio de Baltimore consideró como asunto principal el problema interno de la rivalidad entre los diversos grupos étnico-nacionales de los católicos que formaban parte de ella. Téngase en cuenta, como anécdota, que los irlandeses ponían policía en la entrada a las iglesias para prohibir el paso a los italianos a los que se consideraba sucios y ladrones. A partir del año siguiente a aquel evento, el 1885, se sucedieron dos cadenas de circunstancias conexonadas. Por una parte los católicos de origen alemán, muy numerosos, se enfrentaron a la dominación irlandesa. Además, en el seno de la Iglesia católica surgió una corriente que intentaba adaptar a la Iglesia en los Estados Unidos a los tiempos modernos y al estilo de vida que marcaba esa nueva potencia industrial. Es la llamada americanización de la Iglesia que pretendía superar la percepción de organización extranjera y aprovechar el reconocimiento que iba adquiriendo la Iglesia católica en los Estados Unidos. En esas dos cadenas de circunstancias se genera un proceso de discusión que sirvió para extraer distintas consecuencias. La primera de ellas fue la conciencia clara de que la atención pastoral a los migrantes es misión de la Iglesia y, además, también sirvió para avanzar en la clarificación de la responsabilidad y la estructuración de los organismos de pastoral de migraciones y las estructuras más adecuadas.



En la época del pontificado de **San Pío X** la emigración italiana alcanzó sus cotas más altas. Los estudiosos señalan 1914 como el momento en el que se llega a la cresta de la ola con más de 900.000 italianos emigrados en ese año. La Santa Sede se plantea ya organizar estructuralmente la pastoral de migraciones. En 1912, con la reestructuración de la curia romana, aparece un departamento o secretariado para la emigración ligado a la Congregación Consistorial. Este organismo es el origen del actual Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes.

2. PERIODO ENTRE GUERRAS.

SEÑALES DE CAMBIO EN EL HORIZONTE TEOLÓGICO

El momento en el que surge la necesidad de articular la pastoral de migraciones, la segunda mitad del siglo XIX, hemos visto que en el horizonte teológico domina una visión eclesiológica que en palabras de Congar se reduce a una 'jerarcología'³. La amenaza de la pérdida del poder temporal del Pontificado, que se hizo realidad con la toma de Roma en septiembre de 1870, cuando se estaba celebrando el Concilio Vaticano I, influyó decisivamente en estos planteamientos que condujeron a la eclesiología católica a una visión reduccionista focalizada en el aparato jerárquico.

Cierto que se detectan ya elementos renovadores en la escuela de Tubinga que llegan hasta Roma a través de los profesores del Colegio romano. Pero su intento de introducirlos en el Concilio Vaticano I no tuvo éxito. León XIII retomará esos elementos innovadores con la encíclica *Satis cognitum* (1896). Este documento marca un punto de inflexión. A partir de esta encíclica se retomó la dimensión misteriosa de la Iglesia. Es reconocida la influencia de Franzelin como inspirador en todo el proceso. Durante la primera mitad del siglo XX se orienta la recuperación del tratamiento dogmático y misterioso de la Iglesia.

³ Cf. Y. CONGAR, "Bulletin d'ecclésiologie (1939-1846)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947) 79; *Jalones para una teología del laicado*, Estela, Barcelona 1965, 3ªed., 62-63. Cit. por J. A. RAMOS, "La eclesiología del pontificado de León XIII", en A. Galindo - J. Barrado (eds.), *León XIII y su tiempo*, 420.

En el período entre las dos guerras mundiales 1918-1939 se produjo un debilitamiento de los flujos migratorios. La razón fundamental es el estancamiento económico tras la crisis del año 1929. La situación de incertidumbre e inseguridad generada en la depresión hace que a los trabajadores inmigrantes se les vea como competidores ante la escasez de trabajo. Esta situación provoca una legislación restrictiva respecto a las migraciones así como el crecimiento de la xenofobia y la hostilidad frente a los inmigrantes. Los gobiernos de los países de destino introducen en sus legislaciones medidas restrictivas encaminadas al control en los procesos de entrada, las restricciones de las posibilidades de empleo para extranjeros, así como la introducción de castigos contra el empleo de migrantes irregulares.

Todos esos asuntos relacionados con la migración que tradicionalmente eran abordados por los estados de forma nacional o bilateral hasta la Primera Guerra, según avanza el siglo se convierten en temas que necesitan ser afrontados multilateralmente. Pese a las dificultades para conocer cifras se sabe que entre 1914 y 1918 las pérdidas militares directas se acercaron a 9 millones de personas en los países beligerantes. Se genera una situación más específica, aún, dentro del campo migratorio: la emigración forzada que va a focalizar el interés en el período entre las dos grandes guerras. Por una parte el drama de los exiliados y refugiados víctimas de los regímenes totalitarios de la época acapara la atención. Por otra el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia ayuda a ubicar el fenómeno migratorio ligado a la cuestión social. Un texto del Papa **Pío XI** resume su pensamiento sobre el mundo del trabajo y el fenómeno migratorio: «*originado por el desorden y desequilibrio injusto de la acumulación de las riquezas de las naciones en pocas manos privadas, que regulan a capricho el mercado mundial con un inmenso daño para las masas*»⁴.

⁴ Pío XI, *Iucundo sane animo* (1.06.1937), cit. por G. TERRAGNI, "Magistero pontificio da Leone XIII a Paolo VI", en *Studi Emigrazione* 55 (1979) 427. [Este autor considera que la encíclica *Quadragesimo anno* es un documento fundamental para interpretar en un cuadro doctrinal orgánico el fenómeno migratorio en la época].

3. PÍO XII Y LA 'EXSUL FAMILIA'. PRIMERA FORMULACIÓN OFICIAL DE LA UNA PASTORAL ESPECÍFICA DE MIGRACIONES

Poco a poco se fue descubriendo y se fue profundizando en la comprensión de las consecuencias antropológicas de las migraciones en sus dimensiones sociales y espirituales. Al mismo tiempo las dimensiones adquiridas por el fenómeno migratorio, y la experiencia generada en la Iglesia en el intento de organizar estructuras adecuadas de atención pastoral, crean la necesidad de abordar ya una organización global. El horizonte teológico característico del siglo XIX, la eclesiología de una Iglesia como sociedad perfecta, empieza a cambiar. La renovación teológica enriqueció y también se vio enriquecida por el impulso que supone una acción pastoral renovada. En esta situación se da la instauración primera a nivel eclesial de las estructuras de atención pastoral a los migrantes desde la propuesta que lanza la Constitución apostólica *De Spirituali emigrantium Cura (Exsul Familia)* de **Pío XII** (1952)⁵.

El principio general en el que se fundamenta esta primera formulación oficial de la pastoral de migraciones es que a los extranjeros se les ha de asegurar una atención pastoral «*en una forma proporcionada a sus necesidades y no menos eficaz que aquella de la cual gozan los demás fieles en su diócesis*» (nº 80).

En cumplimiento de la normativa que emanaba de este documento se creó una red de misiones católicas en los países de llegada de emigrantes originarios de países católicos. La red se desarrolla, sobre todo, en los países del norte de Europa. Su funcionamiento puso en evidencia enseguida los problemas concretos de coordinación entre las estructuras eclesiales para la pastoral ordinaria y las nuevas estructuras especiales para la acción pastoral 'para' los migrantes. El conflicto surgía espontáneamente en la parroquia. La tentación, siempre fuerte, de la asimilación e incluso manipulación y explotación religiosa surgía con la presencia de los migrantes en las parroquias y comunidades. Tentación que se repetía también en el nivel más amplio de las iglesias locales. En ambos niveles surge la exigencia de

⁵ Pío XII, Constitutio apostólica *De Spirituali emigrantium Cura (Exsul Familia)*, en AAS 44 (1952) 692. Versión en español en *Ecclesia* 580 (1952). [Las citas en español de la *Exsul Familia* están tomadas de la traducción de *Ecclesia* y se citan con la numeración de la revista].

purificar sus estructuras organizativas, abriéndolas a la acogida sin caer en la confusión ante las diversas culturas y expresiones de fe.

Un análisis de la organización pastoral propuesta por *Exsul Familia* hace pensar que aún es heredera de la visión eclesiológica decimonónica. Presenta una estructura de la acción pastoral centralizada en forma piramidal. Parte, eso sí, de la situación de los emigrantes pero la normativa se articula desde la preocupación y la responsabilidad del Pastor Universal, quien delega la responsabilidad de la organización de la acción pastoral en la Sagrada Congregación Consistorial (nº 82), que a su vez tiene un Delegado operativo que dirige la acción (nº 84, XI) a través de los Directores que en cada país organizan y coordinan a los misioneros (nº 85, XVIII). Los obispos parecen tener una responsabilidad subsidiaria sobre los migrantes. Ellos han de ejercer la cura de almas sobre «*cualquier clase de extranjeros residentes o de paso, siempre que por una u otra causa no parezca conveniente recurrir a la Sagrada Congregación Consistorial*» (nº86, XXXII), pero «*cada ordinario se esforzará en lo posible para encomendar el cuidado espiritual de los extranjeros e inmigrantes a los sacerdotes seculares o regulares de la misma lengua y nacionalidad. Es decir, a los capellanes o misioneros de emigrantes, dotados de peculiar mandato de la Sagrada Congregación Consistorial*» (nº 86, XXXIII). Los dos capítulos siguientes se centran en las normas particulares para la atención de los emigrantes italianos dirigidas a los obispos de Italia (nº 87, XLI).

Se asigna pues el papel relevante en la configuración y responsabilidad de esta pastoral a la Sagrada Congregación Consistorial (nº83), como resultado de la mentalidad de la época y de una concepción teológica en la que la responsabilidad recae en el Pastor Universal. La preocupación y el objetivo es la conservación de la fe de los emigrantes católicos, que se dirigen hacia nuevos ambientes de diversidad y pluralismo religioso, sin unas estructuras adecuadas que respondan a sus necesidades. Por ello se piensa en obras específicas de atención a los migrantes, primando la responsabilidad de la iglesia de origen, que es la que ha de facilitar los agentes de pastoral que los acompañen.

Al diseñar las estructuras y la normativa para esta acción pastoral se está pensando, sobre todo, en los migrantes de los países católicos del sur de Europa. La pastoral de migraciones se configura como una reformulación de la atención pastoral ordinaria para atender a sus necesidades mediante iniciativas específicas. La especificidad pro-



puesta por la *Exsul Familia* consiste, en concreto, en el tipo de migrantes a los que se dirige, en las estructuras pastorales previstas, en los ministros implicados y en la responsabilidad de esta misión, asumida por la Sagrada Congregación Consistorial. Pero hay que recalcar que el objetivo que se propone no es hacer diferentes a los fieles migrantes sino, por el contrario, hacerlos iguales a los demás fieles en la posibilidad de recibir la atención pastoral de la Iglesia.

4. PABLO VI Y LA RENOVACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II DESDE UNA ECLESIOLOGÍA DE 'PUEBLO DE DIOS' HACIA LA 'ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN'

La experiencia vivida por la Iglesia en los países de emigración de América y Europa está presente en el Concilio como una práctica que provoca e ilumina la reflexión teórica. La Segunda Guerra Mundial se señala como hito importante en la historia de las migraciones. La devastación producida en Europa por la guerra contribuyó directa o indirectamente dentro del continente a los desplazamientos forzados de entre uno y dos millones de personas. Muchos de ellos refugiados víctimas de persecuciones directas o que huían e intentaban escapar de ellas. En 1951, el mismo año que se creó el ACNUR (Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados) se celebró en Bruselas la Conferencia sobre Migración, una conferencia internacional a la que asistieron veintiocho países y muchos observadores. Como consecuencia de una de sus recomendaciones se creó un mecanismo internacional para facilitar los movimientos migratorios fuera de Europa, el CIME (Comité Intergubernamental sobre Migración Europea), que más tarde se transformó en la OIM (Organización Internacional para las Migraciones). **Juan XXIII**, en la *Pacem in terris*, se hace eco de la situación de los exiliados políticos (nº 103 -104) y aboga por los derechos que les corresponden por ser propios de la dignidad de personas que no pierden a pesar de ser privados por sus naciones de su ciudadanía (nº 105). Al tiempo que anima a apoyar el proceso de constitución de iniciativas promovidas desde la caridad cristiana o la solidaridad humana, así como de instituciones internacionales que afronten los problemas de la migración y el exilio (nº 107-108).

Son años en los que termina para Occidente el largo ciclo de crecimiento resultante de la Revolución Industrial y de la explosión demográfica. Ambos elementos produjeron el efecto combinado de quintuplicar la población llamada occidental ('explosión demográfica

blanca⁶) y de multiplicar por veinte los ingresos reales individuales la misma. La Segunda Guerra Mundial marca el fin de ese ciclo y el inicio del declive. Terminada la contienda son las diferencias económicas y la atracción de los mercados de trabajo con mano de obra deficitaria, lo que motivan los flujos migratorios. Las migraciones cambian: se hicieron menos masivas y más diversificadas.

La renovación teológica y pastoral del Vaticano II supuso, tan sólo dieciocho años después de la *Exsul Familia*, la publicación de la Instrucción de la Sagrada Congregación para los Obispos titulada *De Pastoralis Migratorum Cura*⁶ (1969), ratificada por Pablo VI con el Motu Proprio *Pastoralis Migratorum Cura*⁷. En ella se desarrolla el nº 18 del Decreto conciliar *Christus Dominus* y se recoge toda la doctrina del Vaticano II referida a esta pastoral.

Téngase un particular interés por aquellos fieles que, por motivo de sus condiciones de vida, no pueden gozar del ministerio ordinario de los párrocos o están privados de cualquier asistencia; tales son los muchísimos emigrantes, los exiliados, los prófugos, los hombres del mar, empleados en los transportes aéreos [...] Las Conferencias Episcopales, especialmente las nacionales dediquen especial atención a los problemas más urgentes que afectan a dichas categorías de personas, y con oportunos medios y directrices, uniendo propósitos y esfuerzos, provean adecuadamente a su asistencia religiosa, teniendo presentes en primer lugar las disposiciones dadas por la Santa Sede y adaptándolas convenientemente a las nuevas situaciones de los tiempos, de los lugares y de las personas (CD 18).

El Concilio muestra una visión optimista sobre la unidad de la familia humana. A las migraciones les corresponde un papel en ese proceso. La Instrucción *De Pastoralis Migratorum Cura* cita en su capítulo primero textos del Concilio que lo afirman, y asevera explícitamente que

⁶ Cf. Sagrada Congregación para los Obispos, *De Pastoralis Migratorum Cura*, en AAS 61 (1969) 614 ss. Existe la versión en español traducida y editada bajo los auspicios del Secretariado de la Comisión Episcopal Española de Migraciones, *La pastoral de los migrantes*, Acati, Madrid 1970. [Las citas en español están tomadas de la versión referida y se citan con la numeración de la misma].

⁷ Cf Pablo VI, Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Pastoralis Migratorum Cura*, en AAS 61 (1969) 601 ss. Existe la versión en español traducida y editada bajo los auspicios del Secretariado de la Comisión Episcopal Española de Migraciones, *La pastoral de los migrantes*, Acati, Madrid 1970.

... las migraciones, ciertamente, al favorecer y promover el mutuo reconocimiento y la colaboración, manifiestan y perfeccionan la unidad de la familia humana y confirman con evidencia las relaciones de fraternidad entre los pueblos mediante los cuales ambas partes dan y reciben al mismo tiempo (nº 2).

En la línea de la *Exsul Familia*, mantiene y reafirma el presupuesto del derecho de los migrantes a una pastoral específica. Pero, acorde con el Concilio, supuso un cambio cualitativo en el desplazamiento de los acentos de la pastoral de migraciones. El Vaticano II desarrolla y acentúa la teología de la Iglesia local y su responsabilidad en esta pastoral específica. La novedad más importante del Concilio radica no tanto en esta formulación cuanto en la autocomprensión de la Iglesia acerca de sí misma. El horizonte teológico está cambiando y la ecle-siología de comunión fundamentada en una teología de la Trinidad se va afianzando poco a poco⁸. La Constitución *Lumen Gentium* presenta a la Iglesia como pueblo de Dios (LG, cap.II). Ello implica la participación en 'comunión' de todos los fieles en la misión de la Iglesia. Una consecuencia concreta es la afirmación clara de la responsabilidad del obispo y de la Conferencia Episcopal en la atención pastoral a los migrantes que, aunque extranjeros de origen, son miembros de pleno derecho de la Iglesia local. Es más, ellos, con su universalidad, son un signo visible de la catolicidad de la misma.

250

De Pastoralis Migratorum Cura, recogiendo los planteamientos conciliares, propone un cambio de fondo en el que, durante las dos décadas de los años setenta y ochenta, se pasó de una pastoral 'para' migrantes a una pastoral 'con' los migrantes. La década de los setenta, que sucede inmediatamente al Concilio, estuvo marcada en el ámbito eclesial por la primera recepción de la ecle-siología conciliar, que puso su acento en la imagen de pueblo de Dios. También se ca-

⁸ Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie; ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna, 1975; R. BLÁZQUEZ, "Eclesiología de comunión", en *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1991², 55-78; W. KASPER, *Iglesia como communio*, en W. Kasper, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 376-400; B.-D. de LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, Éditions du Cerf, Paris 1998; J. M. ROVIRA BELLOSO, *Vivir en comunión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1991; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996; C. FLORISTÁN, *La Iglesia comunidad de creyentes*, Sígueme, Salamanca 1999; J. M. R. TILLARD, *La Iglesia local: ecle-siología de comunión y catolicidad*, Sígueme, Salamanca 1999. C. O'DONNELL-S. PIÉ-NINOT, "Comunión/koinonía", en *Diccionario de ecle-siología*, San Pablo, Madrid 2001, 192-199; G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Herder, Barcelona 2001; J. A. RAMOS, "Comunión", en C. FLORISTÁN (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid 2002, 179-190.

racteriza por una serie de acontecimientos sociales y políticos que transformaron el fenómeno migratorio en Europa. Es la época de la crisis del petróleo. Una crisis económica que provocó el cierre de fronteras a la emigración. La nueva visión promovida por la renovación conciliar significó también la modificación de la óptica desde la que se contemplaba al migrante. Se cambia, incluso el término de emigrante por migrante. El planteamiento nuevo, en lugar de referirse al emigrante católico al que había que proteger de los peligros que le acosaban, se expresa de modo positivo: el objetivo de la pastoral de migraciones es ayudar a crecer en la fe al migrante en el horizonte cultural en el que la recibió, teniendo en cuenta sus nuevas circunstancias

Los migrantes llevan consigo su mentalidad, idioma, cultura, religión. Todo esto forma un patrimonio espiritual de pensamientos, tradiciones y cultura que va a sobrevivir todavía fuera de la patria; por consiguiente, debe ser estimado en gran manera y en todas partes (nº 11).

La estructura de *De Pastoralis Migratorum Cura* sigue siendo piramidal, al modo de *Exsul Familia*, pero multicéntrica. La nueva Instrucción deja bien clara la responsabilidad del obispo y la iglesia local (nº 25-34) recogiendo la doctrina del Decreto *Christus Dominus*. Además, plantea que en la asistencia específica a los migrantes están implicadas también las Conferencias Episcopales (nº 22-24). La Santa Sede mantiene un importante papel, pero no libera a la iglesia local y al obispo diocesano de ser los primeros responsables (nº 16-21/25-34). Se fija el nuevo status de los capellanes de emigrantes, que con el debido permiso (de su obispo para los sacerdotes y de su superior para los religiosos) y la aprobación de las Conferencias Episcopales de la Iglesia de origen y la de acogida ha de ser acogido y nombrado por el obispo de la diócesis de acogida (nº 36). Se señala y pide la valiosa colaboración de los institutos de religiosos y religiosas (nº 52-55), así como de los laicos a los que se les recuerda su responsabilidad acorde con la doctrina de *Apostolicam actuositatem* (nº 56-61).

Se reconfirma la especificidad de esta pastoral por la condición especial de los migrantes y la necesidad de instrumentos pastorales apropiados para responder a esa situación: «*De donde se deduce y obtiene plena confirmación que es oportuno encomendar la asistencia espiritual de los migrantes a sacerdotes de la misma lengua y durante todo el tiempo que sea útil*» (nº 11). Especificidad que se fundamenta en el derecho que tiene todo migrante al respeto del patrimonio cultural propio en el que se engarza su fe.

Pablo VI en el Motu proprio, con el que asume la presentación de la Instrucción de la Sagrada Congregación para los Obispos, afirma que el motivo de abordar la reorganización de la pastoral de migraciones de una forma más adecuada y eficaz es porque los padres conciliares percibieron la gravedad e importancia del fenómeno migratorio y consiguientemente de la asistencia pastoral a los migrantes (nº 5). Por eso exhorta a las conferencias episcopales a abordar este tema. Cita el número 16 de *Christus Dominus* en el que se recomienda a los Obispos mostrarse «*solícitos para con todos, de cualquier edad, condición o nación que fueren, tanto nativos como advenedizos y peregrinos*» (CD 16). Aunque la perspectiva en la que ha de hacerse todo lo que se refiere a esta pastoral es que se evite lo que redunde en «*detrimento de aquella unidad, a la que todos se hallan convocados en la Iglesia*» (nº 6). Para ello recuerda la advertencia de San Pablo de la unidad en Cristo (Gal. 3, 28) en un solo cuerpo y por el bautismo en un solo Espíritu (I Cor. 12,13).

Por esta razón encarga a la Sagrada Congregación para los Obispos la promulgación de las nuevas normas mediante una Instrucción especial. El punto de partida con el que la Instrucción *De Pastoralis Migratorum Cura* reorganiza las estructuras de atención pastoral a los migrantes tiene en cuenta la participación. Ha de hacerse a partir de «*las múltiples experiencias llevadas a cabo y la colaboración de todos*» (nº7). La tarea con los migrantes ya no se percibe exclusivamente como una acción pastoral propia de pastores, sino que exige la participación de los laicos y la colaboración de todo el pueblo de Dios.

La novedad más importante radica no tanto en esta formulación cuanto en la autocomprensión que presenta de la Iglesia acerca de sí misma. El Vaticano II en la *Lumen Gentium*, recogiendo la doctrina de San Cipriano, presenta a la Iglesia como pueblo de Dios en comunión según el modelo trinitario (LG 4), lo que implica la participación en comunión de todos los fieles en la misión de la Iglesia. Una consecuencia de esta renovación eclesiológica consiste en la afirmación clara de la responsabilidad del obispo y de la Conferencia Episcopal en la atención pastoral a los emigrantes que, aunque extranjeros, son miembros de pleno derecho de la Iglesia local. Es más, ellos, desde su diversidad, aportan la riqueza real y no sólo teórica de la dimensión universal. Son un signo visible de la catolicidad de la misma. En esta nueva visión, la gran aportación desde la pastoral de migraciones es la experiencia directa de la vivencia de la diversidad que se añade a los esbozos de la pastoral de comunión que se vislumbra en la pri-

mera etapa de la recepción del concilio Vaticano II presente en *De Pastoralis Migratorum Cura*.

La renovación impulsada por el Vaticano II inspiró el nacimiento de nuevas estructuras a todos los niveles. Pablo VI en 1970 con el Motu Proprio *Apostolicae Caritatis*, constituye la Pontificia Comisión para la Atención Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, a la que se asignan y reconducen todas las actividades de la Iglesia sobre la movilidad humana, hasta entonces fraccionadas en diversos dicasterios de la Curia Romana. En 1988 Juan Pablo II mediante la Constitución *Pastor Bonus*, transformó esa Comisión en Pontificio Consejo para la Pastoral de los Emigrantes e Itinerantes. A nivel nacional se desarrollaron las comisiones episcopales de migraciones de las conferencias episcopales. De las comisiones episcopales dependen sus secretariados, dirigidos por el director del secretariado o director nacional. Su función es coordinar las diversas misiones o capellanías nacionales, cada una de las cuales tiene al frente un delegado nacional o capellán nacional, que tiene como tarea, entre otras, ser puente entre la Iglesia de acogida y la de origen. Estas son las estructuras de ámbito superior a la Iglesia local diocesana. A nivel diocesano se crean las delegaciones diocesanas de migraciones con el fin de animar y coordinar esta pastoral en el ámbito de la Iglesia local.

El nuevo *Código de Derecho Canónico* (1983) tradujo en norma jurídica para la Iglesia la visión eclesiológica del Vaticano II. La normativa canónica introduce en la pastoral ordinaria de la Iglesia la especificidad de la pastoral migratoria. No hay una parte específica dedicada a esta pastoral, pero se encuentra diseminada a lo largo del Código y es fácil identificarla, como muestra de forma magistral en varios artículos Velasio de Paolis⁹. Se pueden ver, como ejemplo, los cc. 294-297; 383 § 1 y 2; 476; 516; 518; 529 § 1; 564; 568; 771§ 1. Por tanto puede afirmarse que la pastoral de migraciones oficialmente es una pastoral específica ordinaria.

Con todo este panorama estamos asistiendo a la emergencia de un nuevo horizonte teológico: la formulación de la eclesiología y la pastoral de comunión. El Concilio Vaticano II planteó el concepto de comunión y esto puso en marcha el desarrollo de la eclesiología de

⁹ Cf. V. de PAOLIS, "La mobilità umana e il nuovo Codice di diritto canonico", en *People on the Move* 45 (1985) 111-149; "La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX", en *Ius Canonicum* XLIII, 85 (2003) 13-49.

comunidad¹⁰. También reformuló la normativa sobre las estructuras de atención pastoral con los migrantes. Estos dos procesos, el desarrollo de la eclesiología de comunión y la estructuración de la pastoral de migraciones, se han desarrollado paralelos en el tiempo.

Es verdad que la doctrina de la comunión se desarrolla más tarde, en concreto, a finales de los años setenta. En ello tuvo un papel importante la obra de A. Acerbi, *Due ecclesieologie; ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*. En el tiempo inmediatamente posterior al Concilio se fija sobre todo en la categoría de Pueblo de Dios. Pero en la doctrina conciliar aparecen los elementos que fijan de qué es sacramento la Iglesia y cómo. La Iglesia es signo del misterio de comunión de Dios que se revela a los hombres a través de la historia de un pueblo y de sus acontecimientos. En ella, en la vida eclesial, ese Dios comunión se ofrece a los seres humanos. La comunión con Dios se da y se significa en una realidad visible construida por los seres humanos: una comunión humana que realiza la comunión como misterio constitutivo de la misma Iglesia. Por ello la teología de la comunión se traduce en pastoral de comunión¹¹.

Se debe al Concilio Vaticano II la recuperación de la categoría teológica de comunión para la concepción de la Iglesia. A partir de ella se percibe un impulso en el progreso de una acción pastoral renovada mediante el desarrollo de estructuras pastorales que tienen esta comprensión como sustrato. Precisamente la profundización en la reflexión sobre la misión de la Iglesia, entendida como responsabilidad pastoral propia del ministerio ordenado (de los pastores), junto con la reflexión que la sustenta, provocaron la necesidad de una reflexión más profunda que confluyó en el Concilio en el tema de la comunión. El Concilio Vaticano II sancionó esta categoría teológica como un concepto apropiado para la autopercepción de la Iglesia. Con ello se ponía en marcha un proceso de desarrollo de la categoría tanto teórico como práctico. Si antes la reflexión católica se centraba, sobre todo, en los aspectos jurídicos y visibles de la Iglesia, el Concilio recuperó la dimensión del misterio en la vida de la Iglesia. Desde

¹⁰ La eclesiología de comunión se puede resumir en la afirmación de que la Iglesia viene de la comunión trinitaria y tiende hacia ella, es por lo que ella existe y lo que ella misma es. Los elementos principales de esta doctrina se encuentran en el conjunto de las enseñanzas del Concilio Vaticano II como muestra B.-D. de LA SOUJEOLE, *Le sacrement de la communion*, Éditions du Cerf, Paris 1998, 290.

¹¹ Cf. J. A. RAMOS, "Comunión", en C. Floristán (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid 2002, 184.



entonces hablamos de eclesiología de comunión y de estructuras eclesiales comunitarias. Una de las formas concretas de manifestarse la comunión en la Iglesia de forma visible es en sus estructuras. Desde el Concilio se ha venido afirmando que la estructura donde se vive y se manifiesta la comunión es la comunidad. Por ello a las distintas estructuras eclesiales se las entiende como estructuras comunitarias. La recepción de la doctrina conciliar sobre la comunión y la puesta en marcha de la eclesiología de comunión se ha vivido en un proceso que hoy continua evolucionando.

La reflexión provocada por la necesidad de atender pastoralmente a los migrantes ha sido un elemento que ha reforzado el redescubrimiento de la comunión como elemento de autocomprensión de la Iglesia. Sigue siendo uno de los elementos prácticos que impulsan la profundización y clarificación en la reflexión teórica del concepto de comunión¹². Greshake, en su obra *El Dios uno y trino*, al hablar de la eclesiología de comunión o *communio* vivida, señala una serie de tensiones de la Iglesia y en la Iglesia referidas a su mediación comunitaria (institución-carisma, particularidad-universalidad, tradición-inculturación, mujer-varón, laico-sacerdote). Sin duda que hay que añadir a ellas la tensión entre cristianos locales y cristianos 'extranjeros' –sabiendo que en la Iglesia nadie es extranjero– en la convivencia en las diversas estructuras dentro de la Iglesia local.

5. ECLESIOLOGÍA Y PASTORAL DE COMUNIÓN: 'ERGA MIGRANTES CARITAS CHRISTI'

Desde la época del Vaticano II hasta los comienzos del siglo XXI la realidad migratoria había cambiado. A medida que se adentra el siglo XX desaparecen las condiciones que hicieron posible la gran migración transoceánica en su momento. Se redujo la demanda de mano de obra desde los clásicos países de destino, además de atenuarse la oferta desde Europa debido a la ralentización en el crecimiento demográfico. En los últimos tiempos Europa, no sólo del norte, vuelve a ser tierra que atrae. Aunque la Europa Comunitaria no quieren o no pueden ser ya una tierra de acogida para los desfavorecidos del tercer mundo. La clasificación tradicional de países afectados por las migraciones está perdiendo significado. Ya no se puede

¹² Cf. G. GRESHAKE, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Ed. Herder, Barcelona 2001.



hablar tanto de países de origen, tránsito y de destino. Muchos países en el momento actual expulsan migrantes al tiempo que atraen migrantes o son países de tránsito. En 1965 se estimaba una cifra de 75 millones de migrantes en el mundo. En 2002 esta cifra ascendía ya a 175 millones. Y mientras en 1965 el número de países considerados de destino era más bien pequeño, hoy casi todos los países del mundo reciben algún tipo de migración.

El fenómeno migratorio se hace global. A la Iglesia se le plantea no sólo la preocupación por el acompañamiento y la acogida de los migrantes católicos. En la localidad y en el barrio donde vive la comunidad católica viven gentes de toda raza, cultura y condición religiosa. Los países occidentales de tradición cristiana y fuerte cultura nacional, sobre todo los europeos, experimentan la llegada de fuertes flujos de emigrantes provenientes de zonas con culturas y religiones muy diferentes. Los países católicos del sur de Europa, en muy poco tiempo, dejan de ser países de emigración para convertirse en nuevas zonas de inmigración. La Iglesia, por otra parte, muy fuerte y bien asentada en las culturas de características rurales premodernas, aún estaba empeñada en el esfuerzo de coger el tren de la modernidad industrial cuando vuelve a verse zarandeada en el mundo de la cultura mediática de masas. Esta nueva situación la lleva a la necesidad de reflexionar sobre su propia identidad. El diálogo y la relación con los diferentes se presenta como un camino necesario para poder mostrarse a los otros y también para enriquecerse ella misma.

Todo este trasfondo se encuentra en el origen de la Instrucción del Pontificio Consejo para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes *Erga Migrantes Caritas Christi*¹³ publicada en el año 2004. La situación generada por las características nuevas de los flujos migratorios de finales del siglo XX exigía una nueva reflexión y nuevas directrices. La *Erga Migrantes Caritas Christi* aporta más la reflexión que una nueva normativa. Las estructuras pastorales, bien definidas en el nuevo Código de Derecho Canónico de 1983, habían sido superadas y no se ajustaban a la nueva realidad que presentaban los flujos migratorios de comienzos del siglo XXI. Por eso, respeta la normativa sancionada en el nuevo Código, pero la Instrucción se sitúa en un momento nuevo.

¹³ Consejo Pontificio para la Pastoral de los Migrantes e Itinerantes, *Instrucción Erga Migrantes Caritas Christi*, Edice, Madrid 2004. [El Consejo Pontificio publicó el texto oficial en diferentes lenguas y Edice, la editorial de la Conferencia Episcopal Española, editó el texto oficial en español. Es el que utilizo y las citas se hacen con la numeración oficial del texto].



El horizonte teológico de la eclesiología de comunión aparece en el tercero de los grandes documentos sobre la pastoral de migraciones. La Instrucción *Erga Migrantes Caritas Christi* incorpora la terminología y la intención de articularse desde la eclesiología de comunión. Es uno de los primeros documentos magisteriales que hace un planteamiento explícito de una pastoral de comunión. En la introducción se afirma que el análisis de las instancias o estructuras pastorales específicas es introducido o exigido por otras urgencias, entre las cuales menciona «*la visión de Iglesia entendida como comunión, misión y Pueblo de Dios*» (nº 10). La tercera parte del documento en la que se recalca y precisa la configuración pastoral y jurídica de los agentes pastorales se titula precisamente «*agentes de pastoral de comunión*», con lo que se insiste en que su tarea se considera en la línea de una pastoral de comunión.

La Instrucción afirma la intención de incorporar la visión eclesiológica conciliar que articula la universalidad con las particularidades de las iglesias locales desde la comunión. Cita LG 13 y subraya que el amor universal, que obra en las distintas lenguas y culturas, es el que las abre a la alteridad y legitima así el reconocimiento de la diversidad en la unidad de Pentecostés (nº 37). Al introducir la parte tercera se afirma que la pastoral de los emigrantes como pastoral de comunión «*nace de la eclesiología de comunión y tiende a la espiritualidad de comunión*» (nº 70). La afirmación de la intención de incluir la clave teológica de la comunión como fundamento de la línea de una pastoral de comunión es ya un logro. Después el desarrollo de esa tercera parte se queda más en insistir en la configuración jurídica: intenta insertar las nuevas situaciones de diversidad religiosa y cultural generadas por los flujos migratorios en la normativa canónica establecida por el Código del año 1983. La intención de recalcar y precisar la configuración jurídica predomina en el documento en general.

Para terminar, la Instrucción recuerda que la dimensión misionera de esta pastoral de migraciones está determinada por la distancia no geográfica, sino cultural y religiosa, y su finalidad es anunciar a Jesucristo para construir la comunión con toda la humanidad, en Jesucristo y la Iglesia (nº 97). Y hace una mención especial al capellán/misionero y a los laicos como agentes de comunión. El primero porque ha de esforzarse para ser diácono de comunión desde la posición especial de miembro extranjero al servicio de unas estructuras pastorales en las que él y su posición se convierten en signos evidentes de la catolicidad de una iglesia particular comprometida en un camino de comunión universal (nº 98). Los segundos porque todos

los cristianos, aunque no se tengan misiones específicas, están llamados a emprender un itinerario de comunión que tiene que llevar a la aceptación de la diversidad, ya que el diálogo fraterno y el respeto recíproco son la primera e indispensable forma de evangelización (nº 99).

Para cerrar este apartado quiero hacer referencia a otro documento magisterial: *La Iglesia en España y los inmigrantes*¹⁴. Es un documento de la Conferencia Episcopal Española con el objetivo de orientar la pastoral de migraciones en España a la luz de la Instrucción *Erga Migrantes Caritas Christi*. Insiste en que la pastoral de comunión ha de ser una de las notas características de la pastoral de migraciones. Define esta característica como sigue:

El pueblo de Dios 'es un pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo' (LG 4). La experiencia cristiana de fe nos muestra esta realidad de un 'Dios comunión', que se manifiesta como una unidad relacional de amor en la que las tres Personas se transmiten recíprocamente la única vida divina y en este intercambio manifiestan al mismo tiempo la unidad y la diferencia entre ellas. El modelo de cómo afrontar la unidad y la diversidad lo tenemos aquí: la unidad trinitaria no es una uniformidad colectiva, es el intercambio de vida y de amor de varios 'diversos'. Entre nosotros, una tentación permanente, es la de no aceptar la diversidad del otro, y por lo mismo no estimarla ni respetarla. Apreciamos mucho más la uniformidad que la pluralidad y esta es la gran tentación cuando se trata de construir la comunión con las minorías venidas de fuera (nº 37).

El documento distingue la diversidad/diferencia de la diferencia entendida como relación. Porque cuando hablamos de diversidad, entendida como diferencia, normalmente la entendemos como separación. Y hay que distinguir la diversidad/diferencia exclusiva de la diversidad/diferencia inclusiva. La primera forma de entender la diferencia incide en la diversidad como separación, acentuando la no-identidad de las partes diversas, razón por la que unas excluyen a las otras. La diferencia inclusiva, teniendo como modelo la realidad cristológica del Hijo de Dios encarnado –dos naturalezas diversas en una única persona–, incide por el contrario en la relación que articula las diferencias. El documento de los obispos españoles dice explícitamente: «*tenemos que aprender a reconocer y agradecer la diversidad y la complementariedad de las riquezas culturales y de las cualidades morales de unos y otros. La comunión nos exige a las Iglesias de acogi-*

¹⁴ Conferencia Episcopal Española, *La Iglesia en España y los inmigrantes*, Edice, Madrid 2007.

da superar la tentación de la asimilación y el colonialismo religioso» (nº 38). Sólo así se puede articular lo que llama la complementariedad en relación, distinta de la mera adición de las diferencias yuxtapuestas.

Construir esa relación en la que se articulen las riquezas culturales y las cualidades morales de unos y otros necesita respetar los ritmos del proceso de integración-inserción de los inmigrantes. El documento pone en guardia ante nuestro afán de integrar, que puede convertirse en un atropello asimilador o colonial a pesar de que esté guiado por la buena voluntad. Si en el intento generoso de la comunidad de acogida no se supera la concepción de la diversidad como separación será muy difícil que el acogido se sienta cómodo. Por eso concluyen los obispos españoles afirmando que para construir la comunión eclesial *«el reto es cómo gestionar esta presencia (de los diferentes), respetando la libertad de personas desarraigadas de su contexto y asustadas por el choque con una nueva cultura»* (nº 38).

6. EL DESAFÍO ACTUAL PARA LA PASTORAL DE MIGRACIONES: AYUDAR A CONSTRUIR ESTRUCTURAS PASTORALES DE COMUNIÓN

259

La situación de movilidad es una de las características dominantes del mundo actual. El fenómeno de los flujos migratorios en el mundo globalizado es un fenómeno en alza. Sin duda esto plantea un gran reto a la acción pastoral de la Iglesia. Ese reto, desde el recorrido que hemos analizado de esta pastoral específica, se concreta hoy en articular una verdadera pastoral de comunión animada por una espiritualidad de comunión que se concrete en auténticas estructuras de comunión que respondan a la eclesiología de comunión.

El miedo es que los responsables encargados de esta pastoral no sepan estar a la altura de las circunstancias. Y el miedo es fundado si se analiza el proceso desarrollado por esta pastoral. Llama la atención que mientras el fenómeno migratorio ha sido un fenómeno en alza durante el pasado siglo XX, sin embargo ha ido a la baja la diferencia de rango de los tres documentos oficiales que la articulan esta pastoral. Mientras los flujos migratorios y la pastoral migratoria va ocupando un mayor espacio en la problemática social y pastoral, los documentos eclesiales al efecto van, en lo que se refiere a rango, en escala descendente: *Exsul Familia*, Instrucción pontificia; *De Pastoralis Mi-*

gratorum Cura, Instrucción de Sagrada Congregación (asumido por Pablo VI como Motu Proprio); *Erga Migrantes Caritas Christi*, Instrucción de Pontificio Consejo.

Las discusiones en torno a la pastoral de migraciones son en la mayor parte de los casos una discusión sobre las estructuras pastorales y sociales más adecuadas. Hoy está en cuestión también la estructura pastoral por excelencia: la parroquia. Es una estructura heredada en la modernidad proveniente de épocas anteriores. Nació en un proceso largo y complicado. Al principio la Iglesia era una realidad urbana, con una fuerte concentración en torno a la Iglesia episcopal. Cuando toda la sociedad fue cristianizada cambió la situación. La presencia en todas partes y la accesibilidad eran elementos esenciales. Así nace la parroquia¹⁵. Pero aquella situación en la que nacieron y se desarrollaron las parroquias ha cambiado en el momento actual. Hasta ahora se veía como el lugar natural de vida de la comunidad cristiana. En un mundo sedentario la parroquia es el ámbito espontáneo –pueblo, barrio– donde se desarrolla la vida, tanto la vida social como la vida comunitaria parroquial. La movilidad como característica del momento actual y la pluralidad sobrevenida han cambiado el escenario de la comunidad y exigen una renovación de la cultura parroquial¹⁶.

Puede ser interesante el planteamiento de Gilles Routhier¹⁷ de superar el concepto de Iglesia/comunidad por el de Iglesia/asamblea. Este término designa un tipo de sociabilidad distinto, fruto de dinámicas sociales diferentes. «*La communauté exprime davantage un rapport social égalitaire et affinitaire, des gens se retrouvant ensemble sur la base d'un intérêt commun ou d'une particularité partagée entre les membres de cette communauté: le fait d'appartenir à la même ethnie ou le fait d'habiter le même territoire. Quant à l'assemblée de la cité, elle résulte de la convocation des habitants d'un lieu*»¹⁸. En el mundo rural la interrelación entre comunidad de habitantes y asamblea eucarística funcionaba. Eran comunidades naturales que integra-

¹⁵ Cf. Mons. J. DE KESEL, *Avenir des paroisses et présence de l'Église à Bruxelles*, Documents Pastoraux du Vicariat de Bruxelles n° 2, 2005.

¹⁶ Cf. A. BORRAS y G. ROUTHIER, *La nueva parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009.

¹⁷ Reflexión interesante desarrollada en el artículo de G. ROUTHIER, "Communautés-réseaux-assemblée penser l'Église dans un monde pluriel", *Theophylon*, XI-1 (2006) 71-93.

¹⁸ G. ROUTHIER, "Communautés-réseaux-assemblée", *Theophylon*, 73.

ban con armonía las dimensiones religiosas y sociales. Las características de la parroquia urbana han hecho que en ella se plantee la cuestión de la relación entre comunidad y asamblea. Aunque curiosamente, como afirma Routhier, la parroquia creyó poder anular esta tensión definiéndose como comunidad¹⁹.

La catolicidad, como nota de la Iglesia, salva la tensión entre la utopía de una comunión universal y el respeto a la diversidad. La territorialidad es el principio que protege a la catolicidad. Hasta hace poco el espacio territorial era el diocesano. Siempre se rechazó la constitución de diócesis sobre bases lingüísticas o étnicas –sí se había propuesto y se había aceptado la formación de comunidades sobre esta base–. La razón es la regla del primer concilio ecuménico que sanciona «*que no haya dos obispos en la ciudad*» (cc. 8), con lo que liga territorio e Iglesia. En ese sentido la Iglesia en el pasado consideró como su deber, en una sociedad de cristiandad, ocupar todo el terreno. Esta es la situación que ha cambiado y a la que nos debemos adaptar. Territorialidad, por tanto no significa hoy 'ocupar todo el terreno', sino que existan suficientes lugares, como espacio de asamblea, en los que los cristianos y las comunidades vecinas se puedan reunir y que sean lugares que irradian hacia el exterior. Comunión y corresponsabilidad han de ser el motor de las mismas.

En la pastoral de migraciones la Instrucción de la Sagrada Congregación para los obispos *De Pastoralis Migratorum Cura* había abierto un debate, que fue muy vivo durante años, sobre la conveniencia o no de erigir prelaturas personales para los grupos sociales especiales mencionados en *Christus Dominus* 18. La Instrucción de la Sagrada Congregación para los obispos contempla esa posibilidad (cf. nº 16 § 3) citando el Motu Proprio de Pablo VI *Ecclesiae Sanctae*, posibilidad que recoge el Nuevo Código de 1983 (cc 294-297). La fórmula de la jurisdicción personal no llegó a erigirse como prelatura para ninguno de estos grupos, para los que inicialmente se había pensado. Este status lo adquieren sin embargo el Opus Dei y, de otra forma, sin la consideración de prelatura personal, las diócesis para las fuerzas armadas. Es un giro peligroso pues lo que se proponía como mediación se replantea como fin. Esta nueva estructuración se plantea como un objetivo en el horizonte para muchos de los nuevos movimientos. Supone un giro en la visión hacia estructuras de comunión comunitarias que tienden a cerrarse en grupos homogéneos. El reto en la revisión de la territorialidad debe ir, más bien, en el sentido indicado de

¹⁹ G. ROUTHIER, "Communautés-réseaux-assemblée", *Theophylon*, 83.

crear espacios que partan de la diversidad, espacios de asamblea, contruidos desde la comunión y la corresponsabilidad.

Históricamente en la pastoral de migraciones se desarrolló la fórmula de la estructura personal en el nivel parroquial por medio de las misiones o capellanías para emigrantes según el modelo de la *Exsul Familia*. Con la renovación del Concilio Vaticano II las viejas misiones iniciaron un período de reconversión. Las nuevas se constituyeron de acuerdo a los diferentes modelos que propone la Instrucción *De Pastoralis Migratorum Cura*. Pero el modelo predominante fue la 'missio cum cura animarum'. Estas misiones han tenido un papel importante en la cohesión de la comunidad creyente migrante.

Si nos fijamos en el proceso de renovación de la parroquia urbana en la nueva realidad señalada anteriormente constatamos que las comunidades de migrantes han sido significativas en el diseño de las nuevas estructuras pastorales. La instrucción *Erga Migrantes Caritas Christi* apuesta por una renovación de las estructuras de la pastoral de migraciones (nº 90). El objetivo es construir unidad en la pluralidad siguiendo el modelo de Pentecostés frente a Babel (nº 89). La atención pastoral a todos los que residen en el territorio de la parroquia sigue siendo responsabilidad del párroco. La parroquia es la célula de la vida cristiana y tiene la primera responsabilidad en el anuncio de la fe. Eso significa que el párroco debe preocuparse por los emigrantes de su parroquia. Pero el reto es construir la comunión en la asamblea en el seno de la parroquia mas allá de las diferencias, sean de clase, edad, grupos de interés, etc. La integración de la atención específica a los migrantes es clave en el nuevo modelo de parroquia o unidad pastoral. La historia vivida por esta pastoral y la reflexión sobre la misma la muestran como un magnífico laboratorio de acción pastoral que anima la reflexión teológica.



BIBLIOGRAFÍA

- ANDRADES F. J., *Misión y ministerios eclesiales. Diversidad en la comunión*, Upsa, Salamanca 2010.
- ANXO M.–GALINDO A. (Ed.), *Inmigración y estructuras sociales*, Upsa, Salamanca 2006.
- ACERBI A., *Due ecclesologie; ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna, 1975.
- BORRAS A. – ROUTHIER G., *La nueva parroquia*, Sal Terrae, Santander 2009.
- CONGAR, Y., *Jalones para una teología del laicado*, Estela³, Barcelona 1965.
- GALINDO Á. – BARRADO J. (eds.), *León XIII y su tiempo*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA), Salamanca 2004.
- GRESHAKE G., *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Ed. Herder, Barcelona 2001.
- LA SOUJEOLE B.–D. (de), *Le sacrement de la communion*, Editions du Cerf, Paris 1998.
- MAGAÑA J., *La caridad al servicio de los migrantes. El obispo Scalabrini pionero de la atención pastoral a la movilidad*, UPSA, Salamanca 2012.
- POULAT E., *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Casterman, Tournai 1977.
- RAMOS J. A., *Teología Pastoral*, BAC, Madrid 1995.

ARTÍCULOS

- BLÁZQUEZ R., "Eclesiología de comunión", en *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca 1991², 55-78.

- CONGAR, Y., "Bulletin d'ecclésiologie (1939-1846)", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 31 (1947) 79.
- GARCÍA F., "El ministerio de la caridad en la Iglesia", en *Corintios XIII*, 139 (2011) 222-241.
- GRESHAKE G., "Unità dell'umanità - unità di Dio. Un commento alla Gaudium et Spes n. 24", en *Studi Emigrazione* 143 (2001) 619-628.
- MAGAÑA J., "Competencias y actuaciones de las conferencias episcopales a favor de los emigrantes", en *Ius Canonicum XLIII*, 85 (2003) 123-134.
- , "Migraciones y derechos humanos", en *Corintios XIII* 131 (2009) 77-96.
- , "Una 'figura social de caridad' que trasciende la modernidad: Juan Bautista Scalabrini y su obra", en *Humanismo y Trabajo social* 11 (2013), 43-63.
- NEGRINI A., "La Santa Sede y el fenómeno de la movilidad humana", en *People on the move* 88/89 (2002) 191-208.
- PAOLIS V. (de), "La cura dei migranti secondo il Motu Proprio 'Pastoralis Migratorum Cura' e l'Istruzione 'De Pastoralis Migratorum Cura'", en *Studi Emigrazione* 55 (1979) 341-411.
- , "La mobilità umana e il nuovo Codice di diritto canonico", en *People on the move* 45 (1985) 111-149.
- , "La pastorale dei migranti nei documenti conciliari", en *Informationes SCRIS* 15 (1989) 238-257.
- , "La pastorale dei migranti nelle direttive della Chiesa: Percorsi di comunione interculturale", en *Mon Ecll* 116 (1991) 195-225.
- , "La pastorale dei migranti e le sue strutture secondo i documenti della Chiesa", en *People on the move* 87 (2001) 133-176.



——, "La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX", en *Ius Canonicum* 85 (2003) 13-49.

RAMOS J. A., "Comunión", en C. Floristán (ed.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, Madrid 2002.

ROUTHIER G., "Communautés-réseaux-assemblée penser l'Église dans un monde pluriel", en *Theophylon* XI-1 (2006) 71-93.

SÁNCHEZ J., "Instituciones de 'Pastoralis Migratorum Cura' 25 años después", en *People on the move* 67 (1995) 59-72.

TELLECHEA J. I., "La cura pastoral de los emigrantes. Comentario a la Constitución apostólica 'Exul Familia', 1º de agosto 1952", en *REDC* 8 (1953) 539-578.

TERRAGNI G., "Un progetto per l'assistenza agli emigrati cattolici di ogni nazionalità. Memoriale di Giovanni Battista Scalabrini alla Santa Sede", en PAROLIN G. – LOVATIN A. (eds.), *L'Ecclesiologia di Scalabrini (Atti del secondo Convegno Storico Internazionale [9-12 nov. 2005])*, Urbaniana University Press (UUP), Roma/Ciudad del Vaticano 2007, 641-659.

El diálogo interreligioso como motor de la paz

Interreligious Dialogue and Peacebuilding

Juan Pablo GARCIA MAESTRO, OSST

Instituto Superior de Pastoral (UPSA – Madrid)

juanpablo_garciamaestro@yahoo.es

RESUMEN

Uno de los objetivos del diálogo interreligioso es el compromiso por crear una cultura de la paz, el permitir a las personas poder vivir en armonía y en paz, a pesar de las diferencias.

El beato Juan XXIII nos dejó escrito en su encíclica *Pacem in terris* que el primer pilar para alcanzar la paz es la "verdad". También añade que junto a la verdad existen los pilares de la justicia, el amor y la libertad. Imposible sobrevivir sin una ética mundial. Imposible la paz mundial sin paz religiosa. Imposible la paz religiosa sin diálogo de religiones. Pero imposible la paz en el mundo si juntos no erradicamos las enormes desigualdades y pobreza que se dan aún en nuestro planeta. La superación de la pobreza trae la paz.

PALABRAS CLAVE

Diálogo interreligioso, verdad, relativismo, justicia, amor, libertad, compasión.

ABSTRACT

Interreligious dialogue has the commitment to create a culture of peace, in order to allow people to live in harmony and peace, despite their differences. Blessed John XXIII in his encyclical *Pacem in Terris* told us that the first pillar for peace is "truth". He added the pillars of justice, love and freedom. It is impossible to survive without a global ethic. Peace in the world is impossible without religious peace. Religious peace will not be possible without dialogue among religions. But no peace in the world will be possible until huge inequalities and poverty that still exist on our planet be definitively eradicated. The overcoming of poverty will bring peace.

KEY WORDS

Interreligious dialogue, truth, relativism, justice, love, freedom, compassion.

Georges Bernanos, en su novela *Diario de un cura rural*, pone en labios del sacerdote protagonista del relato, en el momento de dejar la dirección de la parroquia en manos del joven sacerdote recién llegado, estas palabras: "¡La encíclica *Rerum novarum*! Tú la lees tranquilamente como si fuese una pastoral cualquiera de Cuaresma. Entonces, pequeño mío, sentimos cómo temblaba la tierra debajo de nuestros pies. ¡Qué entusiasmo! Una idea tan simple como la del trabajo no es una mercancía sometida a la ley de la oferta y la demanda, que no se puede especular con los salarios ni con la vida de los hombres como con el trigo, el azúcar o el café, eran cosas que turbaban las conciencias. Por explicarlas desde el púlpito, me tomaron por socialista".

Algo muy similar deberíamos hacer hoy con relación a la encíclica *Pacem in terris* (PT) de Juan XXIII, en su conmemoración de los 50 años de su publicación. La paz en la tierra, suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia, debería ser hoy **nuestro programa social** ya sea desde el ámbito político como religioso.

La paz no es posible si no establecemos el derecho y la justicia. No habrá paz entre las naciones sin paz entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones sin una ética mundial¹. Las religiones pueden colaborar en la construcción de dicha ética asumiendo una serie de tareas como **el trabajo por la no violencia** y respeto a la vida; defensa de la naturaleza sometida a la explotación por el actual modelo de desarrollo científico-técnico. Pero no habrá paz en el mundo si no erradicamos la pobreza en el mundo. Porque la pobreza y las enormes desigualdades entre los seres humanos son el caldo de cultivo de la violencia y las guerras que existen en el mundo. La superación de la pobreza trae la paz².

El politólogo americano Samuel Huntington en su libro titulado *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*³, sostiene que "la fuente esencial de conflicto en este mundo nuevo no será fundamentalmente económica. Las grandes divisiones de la humanidad y la fuente predominante del conflicto serán de tipo cultural.

¹ H. Küng, *Proyecto de una Ética Mundial*, Trotta, Madrid 2006, 7ed.

² M. Yunus, *¿Es posible acabar con la pobreza?* Foro Complutense, Ed. Complutense, Madrid 2007.

³ Ed. Paidós, Barcelona 1997.

En este choque de civilizaciones que se va a producir en el siglo XXI, Huntington asigna a las religiones un papel fundamental, pero no como pacificadoras en el conflicto, sino como instancia legitimadora del mismo. De esa manera continuarían con su tradición bélica que las ha acompañado a lo largo de toda la historia humana. El principal y más agudo conflicto interreligioso se producirá entre el cristianismo y el islam, las dos religiones mayoritarias en el mundo, que como sabemos agrupan a más de la mitad de la humanidad: 2100 millones de cristianos y 1200 millones de musulmanes. El Islam, a juicio de Huntington, constituye una amenaza para Occidente. Y es la civilización menos tolerante de las religiones monoteístas.

¿Pueden las religiones aceptar este planteamiento del politólogo americano?

Creemos que las religiones no pueden seguir siendo fuentes de conflicto entre sí ni seguir legitimando los choques de intereses espurios de las grandes potencias. El diálogo interreligioso debe ser hoy el motor y el imperativo categórico de las distintas tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

1. ¿CUÁL ES LA IMPORTANCIA DE PACEM IN TERRIS?

Publicada apenas a dos años de *Mater et magistra*, en medio de los dos períodos de sesiones del concilio Vaticano II, *Pacem in terris*⁴ es considerada por muchos estudiosos de la Doctrina Social de la Iglesia el testamento de Juan XXIII, que falleció dos meses después de su publicación (11 de abril de 1963). Su título indica muy bien su tema y su tesis: "Sobre la paz entre los pueblos, que han de fundarse en la **verdad, la justicia, el amor y la libertad**".

Pío XII trató con frecuencia tema políticos. Pero, desde los tiempos de León XIII, no se había publicado nunca una encíclica sobre estas cuestiones. Esta segunda encíclica social de Juan XXIII se refie-

⁴ Juan XXIII, Carta encíclica *Pacem in terris. Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad*, en: INSTITUTO SOCIAL LEON XIII, *Comentarios a la pacem in terris*, BAC, Madrid 1963, pp. 3-70.

re directamente a las divisiones y los conflictos presentes, haciendo un llamamiento universal por la paz⁵.

La paz es, efectivamente, el tema central de la encíclica: la paz entre los pueblos que, según el Papa, no puede existir si no se construye desde sus cimientos, a saber, desde *las relaciones de convivencia de las personas*. De ahí, el documento establece una gradación desde lo más particular a lo más universal, tratando primero, cómo deben regular los hombres sus mutuas relaciones de convivencia humana; segundo, cómo deben ordenarse las relaciones de los ciudadanos con las autoridades públicas de cada Estado; tercero, cómo deben relacionarse entre sí los Estados; y finalmente, cómo deben coordinarse, de una parte, los individuos y los Estados y, de otra, la comunidad mundial de todos los pueblos. Y todo ello, a través de esos cuatro grandes criterios éticos.

Esta gradación marca las cuatro partes de la encíclica, a las que añade una quinta parte para subrayar algunas orientaciones prácticas para la actividad pública de los creyentes.

Para Juan XXIII, los verdaderos cimientos para la construcción de la paz son: *el respeto al orden establecido por Dios* (cfr. PT, 1) y a *la dignidad de la persona humana* (cfr. PT, 10). Por eso, ya en la primera parte, al tratar sobre la convivencia entre los hombres, destaca que su fundamento se encuentra en el reconocimiento y respeto de la dignidad de la persona, que se concretiza en un conjunto de derechos y deberes (cfr. PT, 9).

En este punto, Juan XXIII supone un claro avance en relación a la anterior doctrina social de la Iglesia. No sólo elabora y presenta una declaración completa y orgánica de los derechos fundamentales, sino que los sitúa también como fundamento de toda la doctrina política⁶.

En la encíclica, los derechos quedan agrupados en cinco grandes bloques: derechos relativos a la existencia y a los medios necesarios para su conservaciones (derecho a la existencia, a la integridad corporal, al alimento, a la vivienda, a la seguridad personal), derechos

⁵ F. M. Nieto Fernández, "Pacem in terris: una carta abierta al mundo", en: *Vida Nueva*, 29 de julio de 2013, pp. 23-30.

⁶ E. Alburquerque, *Doctrina social de la Iglesia*, Ed. CCS, Madrid 2011, p. 49.

relativos a la vida del espíritu (a la buena fama, a la verdad, a la cultura, a la libertad religiosa, a profesar la religión en privado y en público), derechos relativos a la familia (a fundar una familia, a educar a los hijos), derechos económicos y sociales (derecho al trabajo, a una retribución justa, a la propiedad privada), derechos civiles y políticos (derechos de reunión y asociación, de participación activa en la vida pública, a la seguridad jurídica).

El documento pontificio subraya que los derechos humanos dimanen de la misma persona, de su dignidad (cfr. PT, 9). No tienen puramente un fundamento jurídico. Además, señala que están unidos en el hombre con otros tantos deberes. Unos y otros tienen la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor (cfr. PT, nnº 11 al 34).

Dando un paso más, la encíclica afirma que no solo las personas sino también las naciones y los pueblos "son sujetos de derechos y deberes mutuos y, por consiguiente, sus relaciones deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad". En las relaciones internacionales, la verdad exige reconocer la igualdad entre los pueblos; la justicia, el reconocimiento de los mutuos derechos y deberes; la libertad, el respeto efectivo de la autonomía de los pueblos, sin injerencias ni imposiciones; la solidaridad abre caminos de cooperación.

Dirigida a "todos los hombres de buena voluntad", *Pacem in terris* confirma la nueva actitud de diálogo con el mundo que asume la Iglesia. Y estimula a los cristianos a mantener una presencia activa en la sociedad, a expresar la coherencia de la fe y la conducta, a colaborar con todos los hombres en la construcción de una sociedad más justa y, sobre todo, a **trabajar y orar** por la consolidación de la paz en el mundo.

2. LA CULTURA DE LA PAZ EN JUAN PABLO II

En el año 2011 se celebró el Veinticinco Aniversario de la Jornada de Oración por la Paz que tuvo lugar la ciudad de Asís, el lunes 27 de octubre de 1986⁷. Fue una iniciativa que el papa Juan Pablo II hizo

⁷ El Papa Juan Pablo II optó que el encuentro fuese en lunes por respeto hacia las demás religiones. No quería que se celebrara en domingo, por ser el día de

pública por vez primera el 25 de enero de 1986, durante la clausura del Octavario por la Unidad de los Cristianos, en la Basílica de san Pablo Extramuros. Ese mismo año había sido declarado por las Naciones Unidas "**Año Internacional de la Paz**". La invitación iba dirigida no sólo a los cristianos, sino también a todos los que creen en Dios.

También el **13 de abril de 1986**, por primera vez un papa visitaba la sinagoga judía de Roma, donde se acercó para orar. Allí fue acogido Juan Pablo II por el jefe Rabino Elio Toaff. En ese histórico encuentro el Papa llamó a los judíos "*nuestros hermanos mayores en la fe*". Y es así, porque creo que **quien encuentra a Cristo, encuentra también el judaísmo**.

El papa Juan Pablo II el 14 de septiembre de 1986, en la meditación del *Angelus*, recordó lo que le ocurrió a san Francisco de Asís, hijo de Pietro de Bernardone, quien intuyó esta sencilla verdad en un momento fundamental de su vida, tras haber participado en un enfrentamiento armado, con ocasión de una guerra entre diversos municipios. Francisco, derrotado y hecho prisionero, permaneció en la cárcel un año entero. Aquella experiencia le dio una concepción diversa de la vida; lo impulsó a convertirse en auténtico artífice de paz. Un servidor extraordinario de la paz interior social.

El Pontífice citando algunos textos del libro de la Sabiduría, nos decía que creemos en un Dios que ama la vida y no quiere la pérdida de los vivientes (cfr. Sab 1, 13; 12, 26).

La oración es el medio *más inofensivo* al que se puede recurrir y es, sin embargo, un arma potentísima; es **una llave capaz de forzar incluso las situaciones de odio más inveterado**.

Desde la perspectiva cristiana –recordó Juan Pablo II– sabemos que es Jesús quien nos da la paz verdadera (cfr. Jn 14, 27).

Una semana después, el 21 de septiembre informó durante la Meditación del *Angelus* que las Iglesias cristianas y las otras religiones

los cristianos, ni tampoco en sábado, día de los judíos, ni el viernes, por ser el día de los musulmanes.

⁸ "Discurso de SS. Juan Pablo II en la Sinagoga de Roma (abril de 1986), en COMISIÓN EPISCOPAL DE RELACIONES INTERNACIONALES, *Cristianos y judíos por los caminos del diálogo*, Madrid 1993, pp. 45-56, aquí 52.



del mundo habían aceptado la invitación a ir a Asís el 27 de octubre para orar en favor de la paz, en esos momentos tan frágil y amenazada. A sus vez añadía que "nadie debería maravillarse si los miembros de las diversas Iglesias y de las varias religiones se encuentran juntos para orar. Los hombres y mujeres que tienen un *"animus religiosus"* pueden ser, en efecto, la levadura de una nueva toma de conciencia de la humanidad entera por lo que respecta a su responsabilidad común en relación a la paz. Toda religión enseña la superación del mal, el empeño por la justicia y la acogida del otro.

Somos bien conscientes del hecho que "la guerra puede ser decidida por pocos, **la paz supone el empeño solidario de todos**"⁹. Más allá de nuestras verdades y divergencias, está el hombre, está la mujer, están los niños de este mundo, a los que todos queremos dar lo mejor que tenemos, nuestra fe que puede transformar el mundo. La fe común en Dios tiene un valor fundamental. Ella, al hacernos reconocer que todas las personas son criaturas de Dios, nos hace descubrir la hermandad universal.

El 4 de octubre de 1986, el Papa Juan Pablo II pronunciaba un mensaje a los jóvenes de la Acción Católica Italiana reunidos en Asís, procedentes de todas las diócesis y reunidos para orar por la paz. Todo ello como preparación a la gran Jornada del 27 de octubre. El Papa les dijo en su mensaje: "Esta concentración vuestra, tan numerosa, trae a la memoria aquella reunión que la historia franciscana recuerda como el "capítulo" más famoso de los inicios de la Orden —el capítulo llamado de las *"esteras"*— cuando, en el año 1221, en torno a san Francisco, se reunieron casi cinco mil amigos y seguidores para rezar y renovar la tarea de ser anunciadores del mensaje evangélico sintetizado en la expresión *"Pax et Bonum"*, Paz y Bien: anunciadores de paz, no sólo de aquella fundada en las relaciones externas, sino también, y ante todo, de aquella interior. La paz que significa misericordia de Dios como nosotros, perdón de los demás, concordia que regenera la estructura de la vida social".

Ese mismo día 4 de octubre de 1986, Juan Pablo II participó en un encuentro ecuménico celebrado en el Anfiteatro de las Tres Galias, en la ciudad francesa de Lyon. En el mismo tomaron también parte representantes de las Iglesias ortodoxas, armenia y protestantes. Al final del encuentro, el Papa pidió en su discurso a todas las Partes en

⁹ Homilía de Juan Pablo II el 25 de enero de 1986 en la Basílica de San Pablo Extramuros.



conflicto en el mundo una llamada ardiente y apremiante para que observaran al menos durante toda la jornada del 27 de octubre una tregua completa de combates. Se dirigió a todos aquellos que tratan de alcanzar metas con métodos terroristas u otras formas de violencia. ¡Qué recobren rápidamente sentimientos de humanidad!

Para que todos seamos verdaderos artífices de paz (cfr Mt 5, 9), es necesaria una auténtica conversión del corazón.

El 22 de octubre de 1986, Juan Pablo II en la catequesis de la audiencia del miércoles, recordó que desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia es cada vez más consciente de su misión y de su deber, incluso de su esencial vocación de anunciar al mundo la verdadera salvación que se encuentra solamente en Jesucristo, Dios y hombre (cfr. *Ad Gentes*, 11-3).

Sí, sólo en Cristo los hombres pueden ser salvados. Ningún otro puede salvarnos (cfr Hech 4, 12). Pero, ya que desde el principio de la historia, todos están ordenados a Cristo (cfr *Lumen Gentium* 16), quien es de verdad fiel a la llamada de Dios, en la medida en que le es conocida, *participa ya en la salvación realizada por Cristo*.

La Iglesia, consciente de la común vocación de la humanidad y del único designio de salvación, se siente unida a todos y cada uno, como Cristo "se unió en cierto modo a cada hombre" (*Gaudium et Spes*, 22; *Redemptoris Hominis*, 22).

Cristo es el centro de la historia, y porque nadie va al Padre sino por Él (Jn 14, 6). Pero nos acercamos al mismo tiempo con sincero respeto, pues en las otras religiones están los "**semina Verbi**" (*Nosstra Aetate* (NE), 2; *Ad Gentes* nn. 11, 18). Conocemos cuáles son los límites de esas religiones, pero eso no quita en absoluto que haya valores y cualidades religiosas, incluso insignes (cfr NE, 2).

Juan Pablo II aclaró que lo que acontecería en Asís no iba ser **sincretismo** religioso, sino sincera actitud de oración a Dios en el respeto mutuo. Por eso se escogió para el encuentro de Asís la siguiente fórmula: "**estar juntos para rezar**". Ciertamente **no se puede rezar juntos**, es decir, hacer una oración en común, **pero se puede estar presentes cuando los otros rezan**; de este modo manifestamos nuestro respeto por la oración de los otros y por la actitud de los demás ante la Divinidad; y al mismo tiempo les ofrece-

mos el testimonio humilde y sincero de nuestra fe en Cristo, Señor del Universo.

Llegó la jornada del 27 de octubre, en la que se programó con tres momentos cumbre: el Papa acogía en la Basílica de Santa María de los Ángeles a los líderes religiosos llegados a Asís; cada religión se retiraba después a las sedes asignadas para rezar por la paz; por la tarde, todos se encontrarían en la plaza adyacente a la Basílica para unirse en una oración coral por la paz. Hubo representantes de 63 religiones, a las que Juan Pablo II en el saludo inicial se dirigió a ellos con estas palabras: "El hecho de que nos encontremos aquí no implica ninguna intención de buscar un consenso religioso entre nosotros o de negociar nuestras convicciones de fe (...). Veo el encuentro de hoy como un signo muy elocuente del compromiso de todos vosotros con la causa de la paz (...). La paz, donde existe, es muy frágil. Está amenazada de tantas formas y con tales imprevisibles consecuencias que nos obliga a darle unas bases sólidas".

Pasadas las dos de la tarde, en sendas procesiones, todos confluyeron en la plaza para unirse en la plegaria común por la paz. Especialmente expresiva fue la oración de John Pretty, jefe de la nación Crow en Montana (Estados Unidos), con su penacho de plumas y su pipa de la paz: "¡Oh Gran Espíritu, símbolo de paz, concordia y fraternidad, te pedimos que estés entre nosotros y que nos bendigas hoy".

Al final Juan Pablo II pronunció un extenso discurso en el que, entre muchas otras cosas, dijo: *"Repito humildemente mi convicción: la paz lleva el nombre de Jesucristo. Pero, al mismo tiempo y con el mismo espíritu, reconozco que los católicos no siempre hemos sido fieles a esta afirmación de fe. No hemos sido siempre constructores de paz. Para nosotros mismos, y quizás también en cierto sentido para todos, este encuentro de Asís es un acto de Penitencia"*.

"No hay paz- añadió- sin un amor apasionado por la paz. No hay paz sin una voluntad indómita para alcanzar la paz. La paz espera sus profetas (...), la paz está no solo en las manos de los individuos, sino también de las naciones. A las naciones les toca el honor de basar su autoridad a favor de la paz sobre la convicción de la sacralidad de la vida humana y sobre el reconocimiento de la indeleble igualdad de todos los pueblos entre sí (...). Movidos por el ejemplo de san Francisco y santa Clara, nos comprometemos a examinar nuestras conciencias, a escuchar más fielmente su voz y a purificar nuestros espíritus de los prejuicios, del odio, de la enemistad, de los celos, de la

envidia. Intentaremos ser operadores de paz en el pensamiento y en la acción, en el corazón y la mente orientados a la unidad de la familia humana”.

Tres años más tarde, el 9 de noviembre de 1989 caía el Muro de Berlín y desmoronamiento del imperio soviético. Quizás este fenómeno, unido a ancestrales causas étnicas y de otra naturaleza, provocaron en los Balcanes escenarios de una violencia exasperada, ante los que la comunidad internacional parecía incapaz de reaccionar. La antigua Yugoslavia saltó hecha pedazos y, en Bosnia-Herzegovina, los enfrentamientos adquirieron una crueldad inaudita, provocando la muerte de miles de víctimas inocentes, mientras se incendiaban y saqueaban iglesias cristianas y mezquitas. En el Cáucaso, el escenario era parecido.

El **1 de diciembre de 1992**, Juan Pablo II anunció que se celebraría en Asís, “bajo la protección de san Francisco, un encuentro especial presidido por el Papa, en el que participaron representantes de todos los episcopados de Europa. Consistió en una vigilia de oración el 9 y en una celebración eucarística la mañana del 10.

En su alocución, dirigía una cordial y calurosa invitación a las otras Iglesias y comunidades cristianas de Europa para que se hagan representar. Esa misma invitación se la hizo llegar a los judíos y a los musulmanes, con la esperanza de que también ellos estuvieran presentes en dicha circunstancia, renovando de alguna manera el memorable encuentro del 27 de octubre de 1986.

Tuvieron que pasar algunos años para que las armas callasen en los Balcanes, pero el panorama internacional se entenebreció de nuevo el 11 de septiembre de 2001, con los atentados en los Estados Unidos, desencadenando en todo el planeta una oleada de miedos, violencias, discriminaciones, represalias, mutuas desconfianzas entre las diversas religiones. En, fin todo lo contrario a lo que se conocía ya como “espíritu de Asís”.

Estos acontecimientos llevaron a Juan Pablo II a que el 18 de noviembre de 2001 invitara a los representantes de las religiones del mundo a venir a Asís el **24 de enero de 2002** a rezar para que se superaran las contraposiciones y para promocionar la verdadera paz. Dijo estas palabras: “Debemos encontrarnos juntos cristianos y musulmanes para proclamar ante el mundo que la religión no debe convertirse en motivo de conflicto, de odio y de violencia”.



Un mes después, el 24 de febrero, el Papa dirigió una carta a los jefes de Estado y de Gobierno del mundo en la que les presentaba el "Decálogo de Asís" y les manifestaba su convencimiento íntimo de que *"la humanidad tiene que escoger entre el amor y el odio"*.

3. ¿CUÁLES HAN SIDO LOS FRUTOS DEL ESPÍRITU DE ASÍS?

En los últimos veinticinco años, la Iglesia católica ha recorrido el camino nada fácil pero necesario de la paz, todo ello bajo **el espíritu de Asís**. Creo que Juan Pablo II realizó un gesto profético de gran hondura al reunir por primera vez en Asís a todos los líderes religiosos del mundo para orar por la paz. En aquel momento, la palabra globalización o mundialización era desconocida, y en Europa, las religiones no cristianas tenían una presencia menor. Al convocar ese encuentro en Asís, Juan Pablo II ha marcado un antes y un después en la Iglesia católica. Pero Asís fue un fruto maduro del Concilio Vaticano II, que un Papa del Concilio, Juan Pablo II, se encargó de recoger. Y otro Papa del Concilio, Benedicto XVI, se ha encargado de hacer de nuevo el jueves 27 de octubre de 2011 en la ciudad de Asís. En el próximo apartado analizaré la originalidad de ese encuentro.

Sin embargo, Asís hubiera podido ser un acontecimiento aislado si alguien no se hubiera preocupado de darle continuidad año tras año mediante lo que se ha venido en llamar la "Oración por la Paz". Este alguien ha sido la **Comunidad de Sant'Egidio**, quien con el apoyo explícito de ambos Papas, ha tomado la antorcha de la paz y ha ido convocando cada año a múltiples operadores de paz. Los hombres y mujeres de Sant'Egidio han sembrado las semillas de Asís y han promovido un espíritu de diálogo que han encontrado una respuesta extraordinaria por parte de los líderes religiosos más clarividentes del mundo. El espíritu de Asís ha traspasado fronteras, etnias, lenguas, credos y ha llegado más allá de las religiones, implicando a personas no creyentes, también convencidas del tesoro que es la paz. De esta forma, la Iglesia católica ha tendido puentes entre un sinfín de personas, muchas de las cuales pertenecientes a otras confesiones y religiones.

El secreto del diálogo ha sido la amistad. Así define Andrea Riccardi, fundador de la Comunidad de Sant'Egidio el espíritu de Asís: *"Se trata de un pacto de respeto y de paz, cuyas raíces se encuentran*



*en la fe. No hay religión universal para todos ni existe la esencia universal de las religiones. El espíritu de Asís es una forma de convivencia inspirada religiosamente*¹⁰. Estar juntos uno al lado del otro, buscando lo que une y evitando lo que separa, intentando comprender las razones de los dos que dialogan, encontrando aquel espacio de densidad espiritual que cualquier hombre de religión identifica cuando se encuentra con otro hombre de religión.

La convicción común obtenida en estos años es que el nombre de Dios es paz y que es posible construir una paz basada sobre la justicia y el amor entre todos. La Oración por la Paz ha desactivado fundamentalismos, que de hecho son traiciones a las respectivas tradiciones religiosas, y ha demostrado que la paz pertenece a la identidad de todas ellas. Ha emergido una fuerza de paz que dice no a la violencia y a la confrontación, y que reúne a muchas personas. El diálogo como método, la amistad como medio y la paz como fin: he ahí el fruto espléndido que nos ha dejado un Papa carismático como Juan Pablo II y que la Comunidad de Sant'Egidio ha continuado cosechando en estos últimos veinticinco años¹¹.

4. BENEDICTO XVI Y EL ENCUENTRO DE ASÍS DEL 27 DE OCTUBRE DE 2011

Los encuentros de líderes religiosos en Asís, que como ya hemos recordado más arriba, arrancaron en 1986, gracias a la visión profética de Juan Pablo II, han ampliado su horizonte a todo el mundo este 27 de octubre de 2011, al incorporar por **primera vez**, a un grupo de intelectuales **no creyentes**, unidos todos por un común afán a **la búsqueda de la verdad y de la paz**, y ello gracias a una decisión personal del actual Papa Benedicto XVI. "Es la desembocadura natural de un pontífice, que ha hecho del diálogo fe-cultura-, creyentes-no creyentes, uno de los pivotes fundamentales, y que con ello recupera el diálogo con los no creyentes emprendido por el Concilio Vaticano II, que creó, para ello, un secretariado especial"¹².

¹⁰ Citado por A. Puig i Tárrech, "Los frutos de veinticinco años", en *Vida Nueva* n. 2.773, del 22 al 28 de octubre de 2011, p. 13.

¹¹ Ibidem.

¹² M. A. Agea, "Peregrinar a la paz a través de la verdad", en *Ecclesia* 3.595, 5 de noviembre de 2011, pp. 34-36, aquí 34.

4.1. No debemos ceder a la tentación de convertirnos en lobos entre los lobos

Antes de analizar el discurso que Benedicto leyó el 27 de octubre al final de la Jornada de oración por la Paz en la ciudad de Asís, quiero detenerme en la homilía que pronunció en la audiencia general del miércoles 26 de octubre en el aula Pablo VI. En ella destacó algunos aspectos que nos ayudan el sentido de la paz a luz de la Sagrada Escritura.

Para Benedicto XVI "quien está en camino hacia Dios no puede menos de transmitir paz; quien construye paz no puede menos de acercarse a Dios"¹³.

Para los cristianos la contribución más valiosa que podemos dar a la causa de la paz es **la oración**.

Comentando el texto del profeta Zacarías, donde se habla de la llegada de un rey justo y triunfador (Za 9, 10), el Papa afirma que lo que se anuncia no es un rey que se presenta con el poder humano, con la fuerza de las armas; no es un rey que domina con el poder político y militar; es un rey manso, que reina con la humildad y la mansedumbre ante Dios y ante los hombres, un rey distinto respecto a los grandes soberanos del mundo: "montado en un borrico, en pollino de asna". Él se manifiesta montando el animal de la gente común, del pobre, en contraste con los carros de guerra de los ejércitos de los poderosos de la tierra. Es más, es un rey que hará desaparecer estos carros, romperá los arcos guerreros, proclamará la paz a los pueblos (cf v. 10).

¿Quién es ese rey del que habla el profeta Zacarías? Para ello es necesario poner nuestra mirada en Belén donde el ángel anuncia a los pastores una gran alegría que será de todo el pueblo, vinculada a un signo pobre: un niño envuelto en pañales, acostado en un pesebre (cf. Lc 2, 8-12). El ejército celestial canta: "Gloria a Dios en el cielo, y en la tierra paz a los hombres que él ama" (cf Lc. 2. 14). El nacimiento de aquel niño, que es Jesús, trae un anuncio de paz para todo el mundo. Pero también es necesario poner la mirada en los momentos finales de la vida de Cristo, cuando entre en Jerusalén acogido por

¹³ Benedicto XVI, "Homilía en la celebración de la Palabra como preparación para la Jornada de Asís", en *L'Osservatore Romano*, domingo 30 de octubre de 2011, p. 2.



una multitud e fiesta. Las comunidades cristianas, pero en primer lugar los apóstoles han comprendido el actuar de Jesús en la línea de lo que profetizó el profeta Zacarías. Jesús no entra en Jerusalén acompañado por un poderoso ejército de carros y caballeros. Él es un rey pobre, el rey de los que son pobres de Dios. En el texto griego aparece el término *praeís*, que significa los mansos, los apacibles; Jesús es el rey de los *anawin*, de aquellos que tienen el corazón libre del afán de poder y de riqueza material, de la voluntad y de la búsqueda de dominio sobre los demás. De este modo, él es rey de paz, gracias al poder de Dios, que es el poder del bien, el poder del amor. Un rey que realizará la paz en la cruz, uniendo la tierra y el cielo y construyendo un puente fraterno entre todos los hombres.

¿Dónde vemos hoy la realización de este anuncio? La profecía de Zacarías reaparece luminosa en la gran red de las comunidades eucarísticas que se extienden en toda la tierra. El Señor viene en la Eucaristía para sacarnos de nuestro individualismo, de nuestros particularismos que excluyen a los demás, para hacer de nosotros un solo cuerpo, un solo reino de paz en un mundo dividido¹⁴.

¿Cómo podemos construir este reino de paz del que Cristo es el rey?

A partir del pasaje en el que Jesús envía a los suyos para hacer discípulos a todos los pueblos (cf. Mt. 28, 19-21), Ratzinger afirma que al igual que Jesús, los mensajeros de paz de su reino deben ir, pero no con el poder de la guerra o con la fuerza del poder. Los envía "como corderos en medio de lobos (cf. Lc. 10, 3), sin bolsa, ni alforja, ni sandalias (cf. V. 4). El Papa cita a san Juan Crisóstomo, que en una de sus homilías, comenta: "*Mientras seamos corderos, venceremos e, incluso si estamos rodeados por numerosos lobos, lograremos vencerlos. Pero si nos convertimos en lobos, seremos vencidos, porque estaremos privados de la ayuda del pastor*"¹⁵. Los cristianos no deben nunca ceder a la tentación de convertirse en lobos entre los lobos. *Jesús no vence al mundo con la fuerza de las armas, sino con la fuerza de la cruz, que es la verdadera garantía de la victoria.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ Juan Crisóstomo, *Homilía* 33; I: PG 57, 389.

4.2. Somos peregrinos de la verdad y de la paz “con los no creyentes”

Después de veinticinco años del encuentro en Asís del 1986, Benedicto XVI en su discurso en la basílica de Santa María de los Ángeles, se cuestionaba: ¿A qué punto está hoy la causa de la paz?¹⁶. Recuerda que aquel entonces, la gran amenaza para la paz en el mundo provenía de la división del planeta en dos bloques contrastantes entre sí. El símbolo llamativo de esta división era el muro de Berlín, que trazaba la frontera entre dos mundos. El 9 de noviembre de 1989, tres años después de Asís, el muro cayó sin derramamiento de sangre. Aquí se demostró cómo el deseo de los pueblos de ser libres era más fuerte que los armamentos de la violencia.

Pero, ¿qué ha sucedido después? Desgraciadamente- afirma Ratzinger- no podemos decir que desde entonces la situación se haya caracterizado por la libertad y la paz. Aunque no haya a la vista amenazas de una gran guerra, el mundo está desafortunadamente lleno de discordia. La violencia en cuanto tal siempre está potencialmente presente, y caracteriza la condición de nuestro mundo. La libertad es un gran bien pero muchos tergiversan la libertad entendiéndola como libertad también para la violencia. La discordia asume formas nuevas y espantosas, y la lucha por la paz nos debe estimular a todos de modo nuevo.

Benedicto XVI señala en su discurso los nuevos rostros de la violencia y la discordia. Son dos tipologías diferentes de nuevas formas de violencia: tenemos ante todo **el terrorismo**, en el cual, en lugar de una gran guerra, se emplean ataques muy precisos, que deben golpear destructivamente al adversario, sin ningún respeto por las vidas humanas inocentes que de este modo resultan cruelmente heridas o asesinadas. Sabemos que el terrorismo a menudo es motivado religiosamente y que precisamente el carácter religioso de los ataques sirve como justificación para una crueldad despiadada, que cree poder relegar las normas del derecho en razón del bien pretendido. Aquí, la religión no está al servicio de la paz, sino de la justificación de la violencia.

A su vez el Papa recuerda que ha sido a partir de la Ilustración cuando se ha sostenido que la religión era causa de violencia, y cómo

¹⁶ Benedicto XVI, “El verdadero Dios es accesible a todos”, en *L’Osservatore Romano*, nº 44, domingo 30 de octubre de 2011, p. 3.

eso ha fomentado la hostilidad contra las religiones. Que la religión motive la violencia es un hecho que nos debe preocupar. Pero desde el encuentro en Asís en 1986 quisieron decir –y nosotros lo repetimos con vigor y firmeza- que esta no es la verdadera naturaleza de la religión. Es más bien su deformación y contribuye a su destrucción.

Contra eso, se objeta: Pero, ¿cómo sabemos cuál es la verdadera naturaleza de la religión? ¿Acaso existe realmente una naturaleza común de la religión, que se manifiesta en todas las religiones y que es válida para todas? Las respuestas a estas cuestiones, es a juicio de Ratzinger una tarea fundamental del diálogo interreligioso y también del encuentro celebrado en Asís en el 2011. Y añade: “como cristiano reconocemos también que en nombre de la fe hemos recurrido a la violencia en la historia. Lo reconocemos llenos de vergüenza. Pero es absolutamente claro que este ha sido un uso abusivo de la fe cristiana, en claro contraste con su verdadera naturaleza. El Dios en que nosotros creemos los cristianos es el Creador y Padre de todos los hombres, por el cual todos entre sí hermanos y hermanas y forman una sola familia. **La cruz de Cristo es para nosotros el signo del Dios que en el puesto de la violencia pone el sufrir con el otro y el amar con el otro. Su nombre es “Dios del amor y de la paz”** (2 Cor. 13, 11). Es tarea de todos los que tienen alguna responsabilidad de la fe cristiana el purificar constantemente la religión de los cristianos partiendo de su centro interior, para que –no obstante la debilidad del hombre- sea realmente instrumento de la paz de Dios en el mundo¹⁷.

Una **segunda tipología** de violencia que señala el Papa es la consecuencia de **la ausencia de Dios**, de su negación, que va a la par con la pérdida de humanidad. El no a Dios ha producido una crueldad y una violencia sin medida, que ha sido posible sólo porque el hombre ya no reconocía norma alguna ni juez alguno por encima de sí, sino que solamente se tomaba como norma a sí mismo. Los horrores de los campos de concentración muestran con toda claridad las consecuencias de la ausencia de Dios.

Quizá la tesis más llamativa y lúcida que el Papa destaca en su discurso es la **“decadencia” del hombre**, como consecuencia de la cual se produce de manera silenciosa, y por tanto más peligrosa, un cambio del clima espiritual. La adoración de Mamón, del tener y del

¹⁷ *Ibid.*, p. 4.

poder, se revela una anti-religión, en la cual ya no cuenta el hombre, sino únicamente el beneficio personal.

La ausencia de Dios lleva al decaimiento del hombre y del humanismo. Pero, ¿dónde está Dios? ¿Lo podemos mostrar para fundar una verdadera paz? Aquí Benedicto XVI señala una tercera vía que me parece una novedad con respecto a otros encuentros de oración a favor de la paz. Si vemos como negativo que la religión sea origen de la violencia, como también la ausencia de Dios ha producido también crueldad, ahora es necesario recordar que existe en el mundo en expansión del agnosticismo otra orientación de fondo: personas a las que no les ha sido dado el don de poder creer y que, sin embargo, buscan la verdad, están en búsqueda de Dios. Personas como estas no afirman simplemente: "No existe ningún Dios". Sufren a causa de su ausencia y, buscando lo auténtico y lo bueno están interiormente en camino hacia él. Son peregrinos de la paz y de la verdad. Plantean preguntas tanto a una como a la otra parte. Despojan a los ateos combativos de su falsa certeza, con la cual pretenden saber que no hay Dios, y los invitan a que, en vez de polémicos, se conviertan en personas en búsqueda que no pierden la esperanza de que la verdad existe y que nosotros podemos y debemos vivir en función de ella. Pero también comprometen a los seguidores de las religiones para que no consideren a Dios como **propiedad que les pertenece a ellos hasta el punto de sentirse autorizados a la violencia respecto a los demás**. Estas personas buscan la verdad, buscan al verdadero Dios, cuya imagen en las religiones, por el modo en que muchas veces se practican, queda frecuentemente oculta. Que ellos no logren encontrar a Dios depende también de los creyentes, con su imagen reducida y deformada de Dios. Así, su lucha interior y su interrogarse es también una llamada a todos los creyentes a purificar su propia fe, para que Dios –el verdadero Dios- se haga accesible¹⁸. Este es motivo del porqué Benedicto XVI ha invitado a representantes de este tercer grupo al encuentro de Asís, que no sólo reunió a representantes de instituciones religiosas. Se trata más bien de estar juntos en camino a la verdad, del compromiso decidido por la dignidad del hombre y de hacerse cargo en común de la causa de la paz, contra todo tipo de violencia destructora del derecho.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

5. LA PAZ EN LA GRANDES RELIGIONES¹⁹

5.1. La paz en el Hinduismo (Samadhanam) y compasión budista

En el centro del hinduismo se encuentra la palabra *Samadhanam*, donde convergen varios significados complementarios: síntesis, armonía, paz y experiencia contemplativa²⁰. **Sama** significa paz, armonía, serenidad; pero no armonía de opiniones, sino armonía que subyace a todo y que permite la unión, sin excluir la polaridad. **Dhanam** significa don que se recibe, más que don que se da. En esta línea afirmaba Gandhi: "Tenemos que conseguir que la verdad y la no violencia sean asunto no sólo de la práctica individual, sino de la práctica de grupos, comunidades y naciones. Éste es, en cualquier caso mi sueño"²¹.

Según muestra el *Mahabbarata*, la respuesta violenta desemboca generalmente en una espiral de la violencia termina por provocar más sufrimiento alrededor. Precisamente porque la violencia hunde sus raíces más profundas en la naturaleza humana y es siempre autodestructiva, resulta más necesaria la paz. Una parte del *Mahabbarata* es la *Bhagavad Gita* o "Canto del Señor"²², que Gandhi llevaba siempre con él junto a la Biblia y el Corán. En ella se inspiró para formular su doctrina pacifista.

La palabra paz en el **Budismo** remite a un estado psicológico de tranquilidad. El budismo pone el acento en la paz interior pero sin descuidar la exterior²³. La primera es la condición necesaria para la segunda. "En calidad de individuos- escribe Dalai Lama,-, cuando

¹⁹ Cf. X. Pikaza, *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Sal Terrae, Santander 2004; J. J. Tamayo, "Las religiones ante la paz", en: E. Trías, J. Bosch, X. Pikaza, C. Villán, M. Gil, F. Pérez Borbujo y A. Arjomandi (coord.), *Diferencias de religión. El verdadero obstáculo para la paz*, Erasmus Ediciones, Villafranca de Penedès (Barcelona) 2006, pp. 133-145; J.A. Estrada, *Imágenes de dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Trotta, Madrid 2003, especialmente el II capítulo que lleva como título "Imágenes violentas de Dios", pp. 55-75.

²⁰ E. Gallud, *El hinduismo*, Ediciones del Orto, Madrid 2000.

²¹ M. Gandhi, *Sobre el Hinduismo*, Ed. Siruela, Madrid 2006.

²² J. Barrio, *Bhagava-Gita, o Canto del Bienaventurado*, Aguilar, Buenos Aires 1974.

²³ H. Dumoulin, *Encuentro con el budismo*, Herder, Barcelona 1982.

procedemos a nuestro propio desarme interior, contrarrestando nuestros pensamientos y emociones negativos, cultivando las cualidades positivas, creamos las condiciones propicias para el desarme exterior. Una paz genuina mundial y duradera sólo será posible a resultas de que cada uno de nosotros lleve a cabo un esfuerzo interior”.

El monje vietnamita budista Thich Nhat Hanh resume con acierto lo que debería ser el espíritu de compromiso a favor de la paz por parte de todas las religiones:

“Consciente del sufrimiento causado por la destrucción de la vida, hago voto de cultivar la compasión y aprender maneras de proteger la vida de las personas, animales, plantas y minerales. Estoy resuelto a no matar, a no dejar que otros maten y a no tolerar ningún acto mortal en el mundo, tanto en mi pensamiento como en mi forma de vivir”²⁴.

5.2. La paz en el Judaísmo

El término hebreo **Shalom** posee una riqueza semántica que no se refleja adecuadamente en la *eirene* griega, en la *pax* latina o en los términos respectivos de nuestras lenguas. Shalom no significa la simple ausencia de guerras; expresa, más bien, una vivencia sazónada de bienestar a nivel colectivo, de serenidad, de salud corporal, de sosiego espiritual y de comprensión interhumana. Remite a un clima de plenitud, justicia, vida, verdad, que incide en el conjunto de las relaciones humanas: políticas, sociales, familiares, religiosas etc... Posee, además, un componente ético, ya que exige un comportamiento humano íntegro, sin tacha. Esta riqueza semántica explica que Shalom se empleara en la religión hebrea como saludo y bendición²⁵.

El salmista invita a buscar la paz y a caminar tras ella (Sal 34, 15). Ahora bien, la verdadera paz nunca está dissociada de la justicia. Sin la realización de ésta no es posible la paz. “La obra de la justicia será la paz –dice Isaías-, el fruto de la equidad, una seguridad perpetua” (Is 32, 17). Los Salmos proponen la síntesis entre paz y justicia, amor y verdad (Sal 85, 11-12). Resumiendo las distintas tradiciones bíblicas podemos decir que la paz **es un proceso dinámico mediante el que se construye la justicia en medio de las tensiones de la historia.**

²⁴ T. Nhat Hanh, *Buda viviente, Cristo viviente*, Kairós, Barcelona 2000, p. 89.

²⁵ H. Küng, *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Trotta, Madrid 1993.



La Biblia describe a Dios como "lento a la ira y rico en clemencia" y al Mesías futuro como "príncipe de paz" y árbitro de pueblos numerosos. Entre las más bellas imágenes bíblicas del Dios de la paz cabe citar tres:

- a) El **arco iris** como símbolo de la alianza duradera que Dios establece con la humanidad y la naturaleza, tras el diluvio universal (cfr. Gn 8, 8-9).
- b) **La convivencia ecológico-fraterna del ser humano** – violento él- con los animales más violentos: "*Serán vecinos el lobo y el cordero, y el leopardo se echará con el cabrito...La vaca y la osa pacerán, juntas acostarán sus crías, el león, como los bueyes, comerá paja...*" (Is 11, 6-8).
- c) **El ideal de la paz perpetua**: "*Forjarán de sus espadas azadones y de sus lanzas podaderas. No levantarán espada nación contra nación, ni se ejercitarán más en la guerra*" (Is 2, 4).

5.3. La propuesta de Jesús de Nazaret: "Felices los que trabajan por la paz"

En el Sermón de la Montaña (las Bienaventuranzas), que constituyen el núcleo ético del cristianismo, Jesús de Nazaret se distancia de los correligionarios que vinculaban a Yahvé con la violencia y declara felices a los que trabajan por la paz porque ellos serán llamados "**hijos de Dios**" (Mt 5, 9). La paz y la no violencia activa son el principal legado que Jesús deja sus seguidores²⁶. Sin embargo, su ideal de paz y su práctica de la no-violencia nada tienen que ver con la sumisión al poder o con la aceptación resignada ante la injusticia del sistema religioso y político. Tiene carácter activo, crítico y alternativo. Jesús no rehúye el conflicto ni lo edulcora, sino que lo asume y lo canaliza por la vía de la justicia.

La paz en el Nuevo Testamento no se reduce a la esfera privada, religiosa y metahistórica, sino que posee connotaciones socio-políticas y cósmicas. La paz y la reconciliación que Jesús anuncia no encubren las contradicciones y los conflictos inherentes a la realidad histórica. Se formulan en un clima de violencia institucional a todos los niveles: político, cultural, religioso, social, económico. No se quedan en la mera tolerancia, en la simple bondad, sino que se concretan

²⁶ X. Pikaza, *El camino de la paz. Una visión cristiana*, Ed. Khaf, Madrid 2010.

históricamente en la denuncia de las causas de las divisiones y de las guerras, y se traducen en la opción por los pobres y en la lucha no violenta contra las estructuras opresoras.

5.4. La paz en el Corán (Salaam y Al-hal)

Al-lah es invocado en el Corán como el Muy Misericordioso, el más Generoso, Compasivo, Clemente, Sabio, Protector de los pobres etc.. Al-lah se le define como "la Paz, quien da Seguridad, el Custodio" (Sura 69, 22)²⁷.

El Corán afirma que aquellos que entren en el paraíso "no escucharán allí discurso vano, sino solamente: "**Paz**" (Sura 19, 62). Y a su vez afirma que "*no cabe coacción en religión*" (Sura 2, 256).

Hay un imperativo coránico que manda hacer el bien y no sembrar el mal: "Haz el bien a los demás como Dios ha hecho el bien contigo; y no quieras sembrar el mal en la tierra, pues ciertamente, Dios no ama a los que siembran el mal" (Sura 28, 77).

El Corán deja bien claro que no es igual obrar bien que obrar mal, pide tener paciencia y responder al mal con el bien, más aún, con algo que sea mejor (Sura 13, 22; 23, 96; 28, 54), hasta el punto de que la persona enemiga se convierta en "verdadero amigo" (Sura 41, 34).

El Corán llama a perdonar a los enemigos y a renunciar a la venganza:

"Recordad que un intento de resabiarse de un mal puede convertirse, a su vez, en un mal. Así, pues, quien **perdone a su enemigo** y haga las paces con él, recibirá su recompensa de Dios, pues ciertamente él no ama a los malhechores" (Sura 42, 40).

Es verdad que hay textos en los que Al-lah permite –e incluso manda– a los creyentes combatir. Eso sucedió tras la emigración de

²⁷ Envío a los trabajos de X. Pikaza y A. Aya (Dirs), *Diccionario de las tres religiones. Judaísmo, Cristianismo, Islam*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2009, especialmente la voz Paz, pp. 842-848, aquí 847-848 para la visión de la paz en el Islam; E. Borreguero, "Paz y violencia en el Islam", en. J. J. Tamayo (Dir.), *10 palabras clave sobre la paz y violencia en las religiones*, Ed. Verbo Divino, Estella (Navarra) 2004, pp. 135-158.



Muhammad a Medina, cuando la comunidad es objeto de agresiones injustas y debe defenderse (cfr. Sura 22, 39-40).

El Corán, por tanto, permite combatir en legítima defensa, pero una vez que cese la opresión y se respete la adoración a Dios, hay que dar por terminadas todas las hostilidades (cfr. Sura 2, 193)²⁸

6. BALANCE CRÍTICO Y PERSPECTIVAS DE FUTURO

Como perspectivas de futuro y desafíos que tenemos por delante, deseamos destacar algunos que consideramos más prácticos.

Actualmente existe una preocupación por el problema del **relativismo**. Es un tema por el que Benedicto XVI ha insistido mucho en sus escritos. Incluso habla de que vivimos en una dictadura del relativismo²⁹. Nadie tiene la verdad, *todo son meras opiniones*. ¿Es esto lo que viven las demás religiones y el cristianismo por el contrario tiene la verdad absoluta?

A juicio de J. Ratzinger el hombre contemporáneo se ve reflejado en la parábola popular budista del elefante y los ciegos:

“Un rey en las montañas del norte de la India había reunido un día, en un lugar, a todos los habitantes ciegos de una ciudad. Después hizo pasar ante

²⁸ J. J. Tamayo, *Islam. Cultura, religión y política*, Trotta, Madrid 2009, pp. 317-320. Conviene aclarar que es incorrecto traducir **Yihad** por guerra santa. Su verdadero significado es el esfuerzo que hay que realizar para alcanzar un fin. Es el esfuerzo en el camino de Dios en el sentido de un esfuerzo para hacer reinar los derechos de Dios. El teólogo americano Thomas Michel afirma que la Yihad es un bello concepto espiritual que significa que cumplir con la voluntad de Dios no es cosa fácil, es una lucha en la que hay que hacer sacrificios y controlar las bajas pasiones, la venganza, la pereza, la ira. Es una lucha que toda la vida. Y los musulmanes, además, tienen que luchar en contra de la injusticia y de la opresión. A veces esta lucha puede implicar el uso de la violencia, pero es lo más infrecuente. Es un error pensar que los musulmanes, en base a creencias religiosas, están obligados a tomar las armas y a actuar de manera violenta.

²⁹ Benedicto XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. Una conversación con Peter Seewald, Ed. Herder, Barcelona 2010, especialmente capítulo V del libro. “Es cierto que se ha abusado mucho del concepto de verdad. Pues en nombre de la verdad se ha llegado a la intolerancia y la crueldad. Nunca la poseemos, ya que en el mejor de los casos, ella nos posee a nosotros. Nadie discutirá que es preciso ser cuidadoso y cauteloso al reivindicar la verdad. Pero descartarla sin más como inaccesible ejerce directamente una acción destructiva”, *Ibid.*, p. 63.



los asistentes un elefante. Unos tocaron la oreja o el colmillo, la trompa, la pata, el costado, la parte posterior, los pelos de la cola. Poco después, el rey preguntó a cada uno: ¿Cómo era el elefante? Y según la parte que hubiera tocado, respondía: Es como un cesto trenzado, es como un carro, es como un contenedor...es como una columna: Entonces se pusieron a discutir a gritos: el elefante es así, o es así, de esta forma, se lanzaron uno sobre otro y se dieron puñetazos, mientras el rey los contemplaba divertido³⁰.

Sin embargo, debemos entresacar algunas lecciones prácticas de esta parábola:

- a) Ante todo más que obsesionarse que el cristianismo pueda perder su propia identidad, creemos que humildemente estamos llamados en estos momentos de la historia y en el futuro a compartir nuestra experiencia con las demás religiones. En vez de ser causa de enfrentamientos y discordias, debemos apuntar por una cultura no sólo del diálogo sino del encuentro con el otro que pertenece a otra religión³¹. Y en este encuentro hay que apostar por compromisos a favor de la paz, del problema ecológico y los derechos humanos, por la igualdad de las mujeres en la sociedad y en las religiones.
- b) En el mensaje de la Jornada Mundial por la Paz, del 1 de enero de 2006, Benedicto XVI destacaba que el verdadero camino para la paz es el camino de la verdad. *"En la verdad, paz. Donde y cuando el hombre se deja iluminar por el resplandor de la verdad, emprende de modo casi natural el camino de la paz"*.

Pero, ¿qué es la verdad? Así respondía Pilatos, frente a la afirmación de Jesús de que había venido al mundo para dar testimonio de la verdad (cfr. Jn. 18, 37-38). Jesús calla, como tampoco necesitaba dar una respuesta teórica, pues la había dado con su coherencia de vida. La verdad Pilatos, es esta: "Ponerse del lado de los pobres y las víctimas". Este fue el proyecto de Jesús. Porque a Dios, sobre todo, se le practica y no sólo se teoriza sobre él³².

³⁰ Citado por J. Melloni, "Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso", en *Cuadernos Cristianismo i Justicia* nº 97, abril 2000.

³¹ Este planteamiento ha sido la tesis central de mi libro *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro entre las religiones*, Ed. Acción Cultura Cristiana, Salamanca 2005.

³² El teólogo español Olegario González de Cardedal en su obra sobre la vida y pensamiento de Juan Pablo II y de J. Ratzinger hace esta observación: "¿Por qué santos y para qué héroes? El hombre necesita que la verdad y la perfección sean

¿Es esta la verdad que estamos dispuestos a practicar todas las religiones en este milenio? O ¿queremos por el contrario seguir viviendo a partir de una verdad excluyente e incluyente?

También en el cristianismo, para gloria suya a la vez que para la nuestra, existirá siempre una separación entre Dios y nosotros. En esto consiste la trascendencia más misteriosa. Cristo mismo nos lo ha advertido: "El Padre es más grande que yo" (Jn. 14, 28). Así pues, incluso en la religión de la Encarnación de Dios, Jesús en el Evangelio no cesa de recordarnos que hay que volverse hacia el Padre más que hacia él. Puede haber en nuestra teología, y es Yves Congar quien nos lo recuerda, un **crisocentrismo** que no es cristiano. Podría ser este también, uno de los sentidos del secreto mesiánico. Toda forma de cristianismo que absolutiza lo cristiano (comprendido incluso el mismo Cristo) y su revelación podría incurrir en idolatría³³.

BIBLIOGRAFÍA

290

AGEA, M. A., "Peregrinar a la paz a través de la verdad", en: *Ecclesia* 3.595, 5 de noviembre de 2011, pp. 34-36.

ALBURQUERQUE, E., *Doctrina social de la Iglesia*, Madrid 2011.

BARRIO, J., *Bhagava-Gita, o Canto del Bienaventurado*, Buenos Aires 1974.

BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*. Una conversación con Peter Seewald, Barcelona 2010.

--- "El verdadero Dios es accesible a todos", en: *L'Osservatore Romano*, n. 44, domingo 30 de octubre de 2011, pp. 3-4.

DUMOULIN, H., *Encuentro con el budismo*, Barcelona 1982.

vividas y no sólo enunciadas. *Ratzinger y Juan Pablo II*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005, p. 145.

³³ Citado por A. Gesché, *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Sígueme, Salamanca 2011, p. 132.

- GALLUD, E., *El hinduismo*, Madrid 2000.
- GANDHI, M., *Sobre el Hinduismo*, Madrid 2006.
- GARCÍA MAESTRO, J.P., *El futuro del diálogo interreligioso. Del diálogo al encuentro entre las religiones*, Salamanca 2005.
- GESCHÉ, A., *La paradoja del cristianismo. Dios entre paréntesis*, Salamanca 2011.
- HUNTINGTON, S., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona 1997.
- KÜNG, H., *El judaísmo: pasado, presente y futuro*, Madrid 1993.
- *Proyecto de una Ética Mundial*, Madrid 2006, 7ed.
- MELLONI, J., "Los ciegos y el elefante. El diálogo interreligioso", en: *Cuadernos Cristianisme i Justicia* nº 97, abril 2000.
- NIETO FERNÁNDEZ, F. M., "Pacem in terris: una carta abierta al mundo", en: *Vida Nueva*, 29 de julio de 2013, pp. 23-30.
- PIKAZA, X., *Violencia y diálogo de religiones. Un proyecto de paz*, Santander 2004.
- *El camino de la paz. Una visión cristiana*, Madrid 2010.
- TAMAYO, J. J. (Dir), *10 palabras clave sobre la paz y violencia en las religiones*, Estella (Navarra) 2004.
- "Las religiones ante la paz", en: TRIAS, E, -BOSCH, J., - PIKAZA, X., VILLÁN, C., -GIL, M., PEREZ BORBUJO, F., - ARJOMANDI, A., (Coord.), *Diferencias de religiones. El verdadero obstáculo para la paz*, Villafranca de Penedès (Barcelona) 2006.
- *Islam. Cultura, religión y política*, Madrid 2009.

Cinco papas en una Iglesia en cambio

Fives Popes in a Changing Church

Juan María LABOA

Profesor emérito. Universidad Pontificia de Comillas
jmlaboahotmail.com

RESUMEN

A partir del Concilio Vaticano II, se abre en la Iglesia una época convulsa y brillante en la que una renovación profunda interior y su manera de estar presente en la sociedad le permite un diálogo complicado, pero enriquecedor, con el mundo moderno. Tomando como puntos de referencia los cinco pontificados del período, el artículo pretende presentar los logros, las dificultades y el proceso de cambio y purificación de una Iglesia abierta al Espíritu y, a menudo, enredada en sus miedos y actitudes pasivas.

PALABRAS CLAVE

Vaticano II, libertad de conciencia, integrista, aggiornamento, recepción conciliar.

ABSTRACT

The Vatican Council II meant the start of a bright and turbulent era within the Catholic Church. A deep internal reform and a new style of performing in society allows a complex but rewarding dialogue with the modern world. The article deals with the successes, the difficulties and the process of purification and change within the Church taking into account the last five Popes as a reference. A Church opened to the Holy Spirit but also prisoner of its own fears and passive attitudes.

KEY WORDS

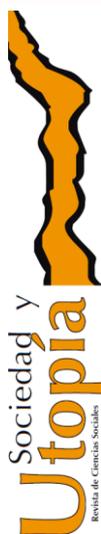
Vatican II, Freedom of conscience, fundamentalism, aggiornamento, conciliar reception.

En nuestra época, cincuenta años constituyen un tiempo suficiente de observación y de medida en la vida de cualquier institución, también en la de la Iglesia católica aunque, a veces, parezca moverse ésta al margen del reloj y de la historia. Celebramos los cincuenta años de la encíclica *Pacem in Terris* y los cincuenta de la celebración del Concilio Vaticano II. En realidad, nunca, en tan corto espacio de tiempo, se ha producido un cambio tan generalizado y tan global, un cambio que podríamos considerar de época, de talante, de ambiente y de comportamientos, de forma que tanto en la sociedad como en la Iglesia católica podemos considerar que hay un antes y un después de los años sesenta. Mirada desde fuera, parece que la Iglesia mantiene la misma estructura, la misma tramoya, los mismos tics, pero no cabe duda de que la comunidad eclesial ha adquirido una madurez y un protagonismo impensable en tiempos anteriores, y que el clero ha experimentado en su interior un revolcón tan profundo que aun no afectando sustancialmente ni a su doctrina ni, en parte, a su espiritualidad, está convulsionado su modo de selección y de presencia en una sociedad tan diversa de la secularmente tradicional.

294

A lo largo de este medio siglo hemos encontrado en nuestra comunidad actores importantes de diversa especie: papas y obispos, políticos y laicos, religiosos, sacerdotes y religiosas. El portavoz del cambio ha sido un concilio ecuménico y, por primera vez, el ancho mundo se ha convertido en el escenario en el que resuenan ininterrumpidamente melodías de ilusión, esperanza y creatividad católica. Cinco papas y un concilio han sido los indicadores del cambio interrelacionado en la comunidad eclesial, en la que un inmenso pueblo de creyentes ha sido su verdadero protagonista.

De manera especial, tres factores han marcado estos cambios sociales y culturales en un mundo y en una Iglesia cada vez más globalizados. La descolonización de los países africanos y asiáticos y la consiguiente valoración de sus lenguas nativas, de su cultura propia, de un pensamiento propio teológico incipiente. Nuevos países adquirieron su soberanía, su capacidad de decisión y su voz en los foros internacionales: India, Indonesia, Filipinas, numerosos países africanos. La repercusión en la Iglesia católica resultó inmediata e importante: la creación de nuevas diócesis y la aparición de episcopados autóctonos, la conveniencia de una adecuada inculturación de una doctrina y de unos ritos eminentemente europeos, el choque, siempre latente, pero ahora evidente y conflictivo entre una religión muy occidental y unos creyentes cada día más numerosos con mentalidades y



exigencias muy diversas. Fue cambiando la vida individual, familiar y social. Estallaron las fronteras y las relaciones entre grupos de diversa cultura, religión y extracción social se hicieron más fluidas: la radio, primero y la televisión, después, favorecieron ese intercambio de ideas y de modos de vivir, estableciéndose el inconformismo y el subjetivismo como pauta. La autoridad del clero y de los mayores quedó en entredicho y los tradicionalmente considerados como pecados sociales fueron perdiendo ese carácter. El matrimonio civil y el divorcio fueron estableciéndose con naturalidad en la sociedad. Los católicos no eran tan monolíticos como parecían serlo en el pasado, de forma que fue apareciendo en su seno un pluralismo antes impensable. El concepto de cristiandad entró irremediamente en crisis, y el pluralismo no solo fue aceptado sino que comenzó a ser considerado como un bien. En un mundo tan complejo y variopinto, resultaba difícil aceptar una Iglesia que se atrevía a dar normas y respuestas para toda clase de problemas, mientras que se aceptaba mejor una Iglesia que también estuviera dispuesta a buscar, aprender y rectificar.

El mundo a lo largo del siglo no ha dejado de moverse, aunque no siempre en la dirección previsible. ¿Dónde se encontraba la Iglesia? ¿Cuál ha sido la relación y el diálogo real entre la Iglesia y la sociedad moderna? Ya desde finales del siglo XVIII, pero de manera especial desde hace cincuenta años, las modalidades de este diálogo han constituido un reto dramático, urgente, lanzado a la conciencia creyente y a la organización eclesial. El Magisterio, la infalibilidad, el sentido moral, la colegialidad y la participación de los creyentes han constituido algunos de los temas presentes en la vida eclesial. Por otra parte, la sociedad ha cambiado tan aceleradamente a lo largo de los últimos decenios que su influjo en la vivencia del cristianismo ha sido profundo y conflictivo, porque no se ha dado pausadamente, como ha sucedido a lo largo de la historia, sino con cambios bruscos y permanentes. La consecuencia más llamativa ha sido la secularización de las masas, la secularización de la vida social y la secularización de las actitudes. En este campo encontramos los choques más esenciales entre las tradiciones y las vivencias religiosas y las nuevas costumbres.

JUAN XXIII

El proyecto de Pío XII había sido, en realidad, un proyecto de cristiandad y suponía un modelo de sociedad ya periclitada en el momento de su muerte. Su punto central, tal como se manifestó en los

albores del concilio, se centraba en el rechazo del pluralismo real y de la libertad de conciencia, el convencimiento de que la Iglesia y su doctrina continuaban siendo el eje sobre el que se asentaba la vida social y política de las naciones. Probablemente, la visión apocalíptica presente en los últimos años del pontificado, daba a entender un cierto fracaso de su diseño global y un innegable alejamiento de la situación real existente en el pueblo cristiano y en la sociedad en general. Se trataba, pues, de una Iglesia, aparentemente, pacífica, armónica y conformista, que ocultaba movimientos y desequilibrios internos que no tardarían en aparecer.

Tengamos en cuenta que el pensamiento católico nunca ha sido tan monolítico como podría parecer a primera vista y el pensamiento teológico y filosófico dominante ha manifestado debilidades que no resultaba difícil detectar. Basta recordar como ejemplo cuatro nombres prohibidos y marginados en los años cincuenta y que terminaron influyendo de modo determinante pocos años después: De Lubac, Danielou, Chenu, Congar..., y la polémica mariteniana, fomentada y caldeada por algunos círculos romanos. Resultaba habitual y fácil prohibir, excluir, marginar, exiliar o silenciar, pero no tan fácil suplir la creatividad, la renovación y la capacidad de diálogo y de establecer puentes así destruidos.

El pontificado de Pío XII, sin embargo, se difuminó con una rapidez desconcertante. En el momento de su muerte, pareció que la Iglesia quedaba huérfana y que resultaría muy difícil sustituirla. Sin embargo, a penas inició Juan XIII su pontificado el pueblo cristiano quedó prendado con el talante del nuevo papa y se produjo una descomprensión eclesial de tal calibre que pareció que todo lo anterior, tan reciente, tan admirado, resultaba viejo y periclitado. Juan XXIII no solo no fue un papa de transición sino que fue el papa de la gran transición. Puso el acento en su función de obispo de Roma, función que tradicionalmente había sido relegada y transferida a subalternos. Mantuvo una actitud que subrayaba la importancia de la función episcopal y de las Iglesias locales, dos temas esenciales en la vida eclesial y que se convertirán en protagonistas teológicos con motivo del concilio, convirtiéndose años más tarde en la causa de la multiplicación de los sínodos diocesanos.

Resulta sorprendente observar cómo, solo con la naturalidad y humanidad de su comportamiento, sin pronunciamientos ni proclamas, este papa quebró la situación y se convirtió en el papa querido y cercano entre católicos y miembros de diversas creencias, proponien-

do un modo de comportarse, de crear comunidad y de sentirse miembros de ella. Algunas veces he pensado que la clave de este cambio fue el convencimiento del papa de que todo hombre era digno de respeto aunque permaneciera en el error, es decir, aunque formara parte de otros grupos religiosos o de ninguno. De forma que, sin aspavientos ni elucubraciones, se rompió la trampa decimonónica que impedía aceptar la libertad de conciencia, movidos por el principio de que solo la verdad tiene derechos y no el error, truncándose de esta manera un talante y un modo de tratar y de comportarse con los mismos fieles de la Iglesia, al reconocer su dignidad, su autonomía y sus derechos dentro de la misma Iglesia.

El caso del papa Roncalli se trata de uno de los ejemplos más sorprendentes que he encontrado en la historia de confianza en Dios y en sus promesas. En efecto, aunque repetimos continuamente que el Espíritu Santo se encuentra y actúa en los creyentes, en realidad, en la vida diaria se desconfía, como principio, de estos creyentes y se confía únicamente en la jerarquía, en lo que dice y decide. Por eso, la obediencia es considerada como una virtud, pero no la creatividad, y tradicionalmente se ha desconfiado del profetismo. La misma noción de "signo de los tiempos" que aparece en el evangelio y fue repetida por Juan XXIII y por el concilio es vista con sospecha ya que esta noción que presupone un espíritu de iniciativa, juicio e interpretación, fue considerada peligrosa en el caso de no encontrarse bajo el control de la jerarquía. Por el contrario, Juan XXIII, como Jesús, animó a los fieles a ser sensibles a estos signos y actuar en consecuencia. No olvidemos las importantes palabras de la *Gaudium et Spes* al señalar la conciencia como el lugar más secreto del ser humano, donde resuena la voz de Dios, de modo que "la fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver en la verdad tantos problemas morales como surgen, sea en la vida individual, sea en las relaciones sociales." (GS 16). La libertad que gozaron los obispos durante la primera sesión no debiera sorprendernos porque debiera ser propia de los concilios. Juan XXIII respetó a los obispos y al concilio.

En su discurso inaugural del concilio, el papa ofreció una distinción clave para entender la tarea conciliar y para penetrar en la dinámica posconciliar: "una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa, y de ello ha de tenerse gran cuenta, con paciencia si fuese necesario, ateniéndose a las normas y exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral". Es decir,



necesidad de distinguir la sustancia del depósito de la fe y la formulación de la que se reviste. Del mismo modo, magisterio pastoral significó favorecer una formulación positiva de la doctrina de la fe, preocupada por buscar un lenguaje que llegase a la gente de hoy.

Cincuenta años más tarde, el papa Francisco, con sus gestos y palabras, subraya la necesidad de que el núcleo de la fe permanezca intacto mientras que el modo de presentarse, los ritos, el lenguaje y su actitud ante los demás, manifiesten una iglesia sencilla, humilde, poco burocrática, acogedora, austera y dialogante. Su eclesiología responde a los deseos mostrados por gran parte de los obispos y que han ido manifestándose en parte a lo largo de estos decenios.

Significado del Concilio

El concilio se convirtió en el inmenso escaparate de una institución auténticamente universal y de la complejidad de sus actitudes ante un mundo en cambio acelerado. Fue influido más allá de cualquier sospecha por los medios de comunicación y por un deseo acelerado de cambio. También ha sufrido alteraciones la relectura del concilio tras su conclusión, durante su recepción, a partir de las consideraciones de las diversas comunidades, en función de las disfunciones o de los entusiasmos que estas comunidades vivían en su vida sacramental, litúrgica, clerical y cultural. El caso de la Iglesia holandesa, los cambios profundos de la Iglesia española, las numerosas secularizaciones sacerdotales en todos los países, un cristianismo más personal, comprometido, asumido por innumerables laicos...han influido de diversa manera en la interpretación y recepción del concilio.

Para los integristas, el concilio supuso una ruptura de la continuidad de la Tradición católica postridentina. Al otro extremo se leen las decisiones conciliares como antagónicas al magisterio católico anterior a 1960, es decir, como una ruptura de la historia anterior. Antes de que el concilio fuese asimilado, ya pedían el Vaticano III. En cualquier caso, nos encontramos ante un concilio que ha renovado la Iglesia como nadie hubiera soñado en 1960 y que la ha colocado en una situación en la que cuenta con un talante más adecuado para encontrarse y responder a los retos de la situación actual. Pueden faltar voluntad, deseos, arrojo o creatividad, pero no medios y autoridad. Quisiera recordar en este momento las palabras del papa Juan al formular el objetivo del concilio: incrementar el compromiso de los cristianos, "ensanchar los espacios de caridad... con claridad de pen-



samiento y grandeza de corazón"¹. Es el primer concilio que ha propuesto de manera explícita a la caridad entre sus objetivos.

Hablar del Vaticano II significa recordar medio siglo de la vida eclesial y analizar una de sus páginas más sorprendentes, no tanto por su aportación doctrinal cuanto por los cambios aportados por su nuevo talante y por la renovación de la vida de una comunidad tan plural y, sin embargo, tan entrelazada por una fe y una esperanza compartida.

No resultó fácil la marcha de la asamblea conciliar en sus cuatro sesiones, el primer concilio plenamente universal, con obispos de todas las razas, culturas y continentes. Muchos obispos se encontraban alejados de la evolución del pensamiento contemporáneo dominante y, una vez más, en una sociedad tan plural como la eclesiástica, se manifestaron sus diversas culturas e idiosincrasias. No era pensable que la jerarquía alemana o francesa tuviese la misma sensibilidad teológica, las mismas preocupaciones e iniciativas o las mismas propuestas que los obispos de Bolivia o Kenia.

Por otra parte, debido a motivos históricos, algunos episcopados habían vivido más al margen de los intereses culturales predominantes en el último siglo. No cabe duda, por ejemplo, de que la mayoría de los obispos de España o de Italia no habían dialogado con las grandes corrientes filosóficas o científicas contemporáneas. El episcopado norteamericano no comprendía el rechazo del episcopado español de cuanto significase libertad de conciencia, y éste veía con preocupación la inculturación practicada en algunas Iglesias. Todo esto dificultaba las relaciones mutuas y producía recelos y procesos de intenciones. Muchos obispos latinos consideraron que los centroeuropeos iban contra la tradición y estos miraban a aquellos por encima del hombro y los tenían por poco preparados. Sin embargo, la convivencia, el diálogo, incluso tenso, las reuniones y el trabajo conciliar y el planteamiento comunitario de problemas constituyeron uno de los logros más importantes. La Iglesia fue haciéndose más ecuménica en su convivencia, más fraterna y solidaria en sus relaciones.

El concilio supuso un momento de gracia sorprendente y visible. Un huracán de esperanza y de entusiasmo impregnó una Iglesia, a menudo, pasiva y conformista. Clarificó y profundizó las relaciones entre las Iglesias locales y Roma, entre el primado del papa y las pre-

¹ Exhortación al episcopado y al clero véneto del 21 de abril 1959.



rogativas y funciones de los obispos. Se insistió en la corresponsabilidad en un tiempo en el que el peligro consistía en centralizar todo en Roma. Las Conferencias Episcopales en cada país y la institución de un Sínodo de obispos en Roma parecieron ser una propuesta renovadora y capaz de solucionar problemas tradicionales, aunque, treinta años más tarde, siguen siendo propuestas. Solo en los primeros meses del pontificado de Francisco encontramos manifestados los deseos y la determinación de conseguir una Iglesia más sinodal y colegial.

No solo se revalorizó doctrinalmente la dignidad del laicado sino que se renovó una práctica antigua caída en desuso, el diaconado permanente. A pesar de la caída dramática del número de sacerdotes, sigue siendo marginal la participación del pueblo de Dios en la marcha real de la Iglesia. Sin embargo, la decisiva conciencia adquirida por parte de los laicos de su importante papel en la vida de la Iglesia, propio de quienes han recibido el bautismo, les lleva bien a marginarse, si consideran que sus derechos y deberes no son reconocidos, bien a afrontar con valentía la reflexión eclesial sobre este tema.

Tantos temas planteados al mismo tiempo han llevado a la Iglesia a salir de su aislamiento y la han abierto al diálogo con todos los hombres. Nadie duda de que estos objetivos hayan sido muy positivos, pero han sido conseguidos a costa de graves crisis psicológicas y de enormes dosis de desconcierto y desbandada, sufridos y asimilados por la Iglesia católica durante los últimos decenios. Por el contrario, demasiados eclesiásticos en estos últimos años creen ser fieles al concilio si logran acomodarlo y reducirlo al Derecho Canónico.

El concilio representó el fin de la prolongada época postridentina, replanteándose cuestiones de orden práctico, disciplinar y pastoral que, a su vez, ponían en cuestión formas de organización y gobierno tradicionales en la vida eclesiástica: el índice de libros prohibidos y la manera de actuar del Santo Oficio, la manera de gobernar centralista y prepotente de la Curia romana y el excesivo predominio italiano en su composición, la formación del clero y la organización de los seminarios, las leyes del ayuno y abstinencia y otras costumbres tradicionales ya anacrónicas, la teología mariana y algunos temas morales acuciantes en la sensibilidad contemporánea. En este sentido, la Iglesia inició una época nueva y es explicable el malestar y el desconcierto de muchos de sus miembros educados y acostumbrados a otra sensibilidad. Basta pensar en el impacto producido en el mundo católico

con la defensa de la libertad de conciencia y por las nuevas lecturas del axioma "fuera de la Iglesia no hay salvación".

PABLO VI

Tenemos que encontrar en el diálogo con el mundo moderno uno de los propósitos más característicos del programa de Pablo VI. Este hombre, el papa menos clerical del siglo XX, escuchó las voces profundas del mundo actual, conoció las aspiraciones de sus pensadores, vibró con el arte contemporáneo y sintonizó con los deseos y las esperanzas de los jóvenes, a quienes durante tantos años había acompañado y dirigido. El 6 de agosto de 1964 publicó la encíclica ***Ecclesiam suam***. Con el fin de concretar este diálogo, creó en la Curia instituciones capaces de buscar vías de contacto y encuentro con los no cristianos y los no creyentes.

Este diálogo tuvo una aplicación no siempre bien comprendida, sobre todo por los obispos del Este, la llamada "Ostpolitik", es decir, las relaciones con los países comunistas, con el fin de conseguir espacios de libertad para la vida eclesial. Las visitas privadas de estadistas de países socialistas al papa fueron cada vez más frecuentes. Entre Polonia y el Vaticano se establecieron cauces permanentes de comunicación y Yugoslavia fue el primer país socialista en establecer plenas relaciones diplomáticas con la Santa Sede. En el transcurso de estos contactos, el mundo comunista, que había negado dogmáticamente la importancia del fenómeno religioso en la vida de las sociedades, se mostró más sensible, aceptando la realidad.

La grandeza y la dificultad del concilio se mostraron al abordar el problema de la inculturación de la religión, tema que se había apartado desde los albores de la Ilustración. Dos siglos de posturas y actitudes rígidas habían dejado a la institución eclesiástica poco preparada para cambios tan radicales. No todos se mostraron dispuestos a afrontar una realidad tan compleja, cuyos resultados no eran previsibles. Las resistencias fueron durísimas, más influyentes de lo que podía imaginarse dado su número porque contaban con buena parte del poder burocrático de los organismos vaticanos. La sociedad ha cambiado aceleradamente a lo largo del siglo y su influjo en la vivencia del cristianismo ha sido profundo. Hoy los cristianos sufren y gozan en una sociedad mediática, en la que todo es discutible, en la que no se

aceptan ritos, fórmulas y costumbres que no demuestren su razón de ser.

Pablo VI modernizó la organización eclesial y suprimió muchos de los anacronismos existentes en la vida eclesial, procurando que sus manifestaciones externas fueran algo más austeras, tal como había pedido el Vaticano II, pero para el Tercer Mundo la modernidad significaba miseria y dominación. Las encíclicas ***Populorum progressio***, que trataba de la justicia social en el mundo, y ***Octogesima adveniens***, que conmemoraba los ochenta años de la ***Rerum novarum***, constituyeron los otros documentos sociales más importantes e influyentes de este papa.

En España el concilio coincidió con los comienzos de la transición de una dictadura a una democracia que no contaba con antecedentes asentados, con una transición vertiginosa de una sociedad muy tradicional, en buena medida rural, a una sociedad urbana e industrializada, con una emigración e inmigración masiva, con una ausencia de identidad cultural y cristiana llamativa y con una fascinación acrítica por cuanto significara modernidad y progreso. Todos estos factores influyeron incisivamente en la evolución de una Iglesia española que va a quedar positivamente marcada por el desarrollo del concilio.

Dos temas de los tratados en el aula conciliar angustiaron de manera especial a los obispos y a no pocos de los creyentes españoles, el de la libertad religiosa y el de la aparente descalificación del régimen político existente en nuestro país, al que mayoritariamente consideraban ejemplar y digno de agradecimiento. La transición interna eclesial fue rápida, pero bastante traumática. La Iglesia se despolitizó en buena parte, es decir, se purificó de sus implicaciones políticas, pero, paradójicamente, a costa de una transitoria implicación política en el campo de las organizaciones político-sociales de la oposición al régimen. Esto acabó en cuanto éstas pudieron actuar libremente con la llegada de la democracia. En ese mismo momento, pareció que la Iglesia perdía relevancia, que era abandonada por algunos de sus mejores exponentes, que se encontraba internamente dividida y, en cierto sentido, desorientada. Para muchos, la Iglesia y los obispos perdieron su carácter de punto de referencia, aunque, por el contrario, estamentos que se habían mantenido tradicionalmente al margen o a la contra, se sintieron más cerca que nunca de una Iglesia más próxima, más identificada con los marginados y los sin poder y en definitiva más libre.

Dado que la transición puede entenderse como un enorme esfuerzo de la sociedad española por conseguir la reconciliación entre tantas Españas enfrentadas, probablemente, no hubiera sido posible, en la forma en que se dio, sin la transición previa de buena parte de los católicos españoles, transición que supuso el cambio espectacular del talante tradicional del catolicismo español.

Además de estos aspectos más externos, la renovación conciliar resultó importante en la vida litúrgica, en el estilo de vida y actuaciones pastorales de los obispos y sacerdotes, en la formación e integración de religiosos y religiosas en la vida eclesial, en el desarrollo de una viva conciencia social y en la preparación de los cristianos para comprender y aceptar la nueva manera de relacionarse con las instituciones civiles y políticas de una sociedad más libre y poco condicionada por el pasado. La reunión de la llamada Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes constituyó una ocasión más única que rara de reflexión y propuestas conjuntas de renovación y asimilación del espíritu conciliar.

El pontificado de Pablo VI resultó, probablemente, el más dramático de la historia. Los medios de comunicación social han permitido vivir al día, en toda su extensión, la convulsión registrada en la Iglesia tras el concilio: una comunidad profundamente dividida, la permanente contestación en el interior de la Iglesia, el surgimiento de un cisma que pudo parecer importante en un momento determinado, el espectáculo inédito de la secularización de miles de sacerdotes, el esfuerzo de renovación de las congregaciones religiosas más importantes...

El proceso interno eclesial fue muy complejo y fue fruto de muchas circunstancias. Tras una primera fase de euforia, vino la desilusión de muchos obispos por el modo restrictivo con el que la curia romana entendía la colegialidad episcopal y la organización eclesiástica en general. En el clero, muchos defensores de un "aggiornamento" que deseaban radical, invocando el "espíritu del concilio, sin tener, a menudo, en cuenta sus textos, y bajo la presión de los más impacientes, demasiado tiempo reprimidos por las autoridades eclesiásticas, se lanzaron a reformas improvisadas y a propuestas desconsideradas, preocupados como estaban por adaptarse al mundo moderno, pero olvidando el retorno a las fuentes de la tradición que, sin embargo, habían sido tan consideradas por los principales actores del concilio. Estas innovaciones desconsideradas, siempre minoritarias, desconcertaron a muchos fieles y a algunos pioneros de la renovación conciliar. Por otra parte, esta situación reforzó las reservas de la minoría conciliar, que nunca aceptó el concilio y que lo denunciaron como causa de

la crisis de la Iglesia, aunque esa crisis había comenzado muchos años antes y que se amplió a finales de los 68: disminución de vocaciones, cambios en la forma clásica de la vida religiosa, reducción de la práctica dominical, rechazo de posiciones tradicionales en materia de moral sexual, progreso de la secularización. Por el contrario, para los reformistas, esta crisis se agravaba con las trabas que Roma ponía a la aplicación de las orientaciones conciliares.

Por otra parte, el concilio no abordó problemas difíciles que pocos años después saltaron a la palestra y que fueron abordados por la jerarquía con un talante que no siempre fue el que dominó en el concilio. Me refiero a la ordenación de la mujer, al margen de libertad reconocida a los católicos, en general, y a los teólogos, en particular, en sus relaciones con la autoridad eclesiástica, o a la posibilidad de que un cónyuge católico abandonado por su pareja pudiera casarse de nuevo. Tendríamos que preguntarnos, de todas si cambios de tal calado pueden decidirse fuera de un concilio general.

El mundo moderno reclamaba una Iglesia moderna, es decir, capaz de defender la autonomía y la dignidad del hombre. Podemos reconocer que Pablo VI ha sido el papa de la Iglesia. Esta ha sido el tema fundamental de su magisterio y se dedicó incansablemente a la tarea de purificarla y prepararla para su confrontación con el mundo moderno, consiguiendo que fuese mensaje, palabra, coloquio, según las expresiones utilizadas en su primera encíclica, verdadero programa de su acción: diálogo respetuoso y leal con las personas y las instituciones, sin dejar de ser misionera y evangelizadora.

Todos los malentendidos, todas las críticas, todas las dificultades que se concentraron en 1968 y colocaron el pontificado de Pablo VI en acusación permanente o, simplemente, todos los juicios negativos, surgieron de la apreciación de muchos de su incapacidad de situar a la Iglesia en las coordenadas del mundo moderno. Fue acusado de haber decepcionado, de ser indeciso, de permanecer en posturas arcaicas. El desencuentro del catolicismo con la cultura y las aspiraciones contemporáneas, daban a la vieja Europa cristiana el convencimiento de que había que renovarse con urgencia antes de quedar marginada, y muchos comenzaron a pensar que, después de 1965, Roma ya no lideraba esa ansiada renovación. Sin embargo se ha demostrado que fuera de Roma no existe un liderazgo moral y doctrinal global capaz de una renovación de tal entidad.



El funeral del 12 de agosto de 1978 demostró que la catolicidad vivida por el papa Pablo VI y por la Iglesia desde 1963 a 1978 constituía una realidad todavía existente y misteriosa. Podemos considerar este pontificado desde la perspectiva de una eclesiología de crisis del centro con la periferia, durante la cual el catolicismo padeció una confrontación con las otras religiones cristianas y no cristianas, con la increencia y las culturas, las ideologías y las ciencias. Esta crisis sintetizada y generalizada fue simbolizada en la persona misma del papa.

De todas maneras, a medida del paso de los años, se reconoce la grandeza de Pablo VI por su decisiva aportación a la renovación y purificación eclesial, su exquisito respeto por las diversas corrientes de opinión y su capacidad de diálogo en un ambiente no siempre bien dispuesto. A su muerte, para un observador maduro, el ambiente eclesial era otro, más plural, más maduro, más libre, mejor formado en la Escritura, con una espiritualidad más interiorizada y con un número importante de laicos bien formados doctrinalmente. Por otra parte, la elección del papa Francisco y sus primeros pasos parecen señalar que en un mundo sin liderazgo ni propuestas globales esperanzadoras la Iglesia mantiene unas reservas de generosidad y de esperanza capaces de orientar el futuro hacia una sociedad más justa y solidaria.

Por otra parte, si algo cambió en estos años fue el talante ecuménico. Las relaciones de Roma con las Iglesias ortodoxas y protestantes se institucionalizaron y muchos fieles de unas y otras Iglesias fueron conociéndose y valorando aquello que les unía, sin dejar de reflexionar sobre sus diferencias. No cabe duda de que las determinaciones conciliares sobre una eclesiología de comunión y de colegialidad tuvieron una importancia fundamental desde el punto de vista ecuménico, así como algunas insensibilidades posteriores sobre este tema han podido ralentizar el proceso.

JUAN PABLO II

El carisma de Juan Pablo II y su atracción sobre las masas planteó con más urgencia el tono y la calidad del episcopado y los criterios de su elección en la única sociedad universal existente con una autoridad centralizada y con un magisterio respetado y seguido. Es verdad que, a cincuenta años del concilio, las conferencias episcopales y el pueblo de Dios tienen todavía insuficiente influjo en su

selección, porque Roma sigue exigiendo "seguridad" y sumisión aun con el riesgo de confundir catolicidad y coordinación con uniformidad. Sin embargo, en un mundo tan fragmentado como el nuestro, una Iglesia que proclama un anuncio unívoco de salvación tiene todo de su parte, al menos, si es capaz de armonizar el anuncio de Cristo, única buena nueva, con modos, talantes y lenguaje inteligibles por las diversas culturas. El cristianismo ha generado permanentemente cismas y sectas, pero tanto el catolicismo como la ortodoxia constituyen comunidades fuertes con valores y prioridades compartidas. Cada día más, sin embargo, urge una mayor sinodalidad capaz de dialogar y conseguir fidelidades racionalmente conseguidas y vividas.

Desde nuestra perspectiva, podríamos señalar que el gran peligro de este largo pontificado consistió en domesticar el concilio Vaticano II, reinterpretándolo según las ideas, el talante y la teología de Juan Pablo II y de su curia. Aunque no se consiguió implantar esta reelaboración, dada la cantidad de testigos conciliares existente, no cabe duda de que el intento fue casi posible, a causa de que nunca el mundo ha sido tan pequeño, tan relacionado, tan abarcable, tan fácil de hacer llegar una palabra, consigna, mandato, castigo a todas partes y en tan poco tiempo. De hecho, se han elaborado documentos romanos para explicar e interpretar todos los documentos conciliares, pero, aunque muchos cristianos leen y conocen el concilio solo a través de estos documentos, ha permanecido vigente el espíritu conciliar y la Iglesia de nuestros días manifiesta su fe y su esperanza con modos y expresiones que responden en gran parte a lo querido por la asamblea conciliar.

Conviene tener en cuenta el apoyo decidido de este papa a algunos movimientos de signo conservador, como el Opus Dei, los Legionarios de Cristo y los Neocatecumenales, Comunión y Liberación y otros, cuyo entusiasmo por el concilio era bastante descriptible y comedido, mientras que las grandes congregaciones tradicionales, que renovaron su espíritu y prácticas no parecen haber recibido el mismo apoyo. A primera vista, las congregaciones religiosas, en medio de una crisis generalizada, han aceptado con creatividad y prontitud la petición conciliar de adaptar sus costumbres a las nuevas necesidades. Sin embargo, da la impresión de que Roma ha optado por aprobar nuevas congregaciones, más peculiares que conservadoras, más extravagantes que adaptadas. Ver, por ejemplo, los ejemplos de los Heraldos o del grupo nacido en El Escorial al amparo de unas pretendidas apariciones de la Virgen.



A lo largo de este pontificado se produjo una trabajosa y, a menudo, contradictoria asimilación del concilio. En realidad, la asimilación de un concilio por parte de la comunidad eclesial resulta necesariamente lenta y no siempre es lineal, sobre todo cuando se trata de aceptar y asimilar no sólo una doctrina sino también un talante y un espíritu, pero no cabe duda de que sus consecuencias han condicionado la forma de pensar, de relacionarse y de actuar de muchos millones de personas.

Esta recepción del concilio ha sido desigual en función de la situación de las diversas Iglesias. Algunos cambios han resultado fáciles de asumir y otros, por el contrario, constituían novedades para las que algunas comunidades no estaban tan preparadas. En España, por ejemplo, se trataba de transformar un peculiar modo de asumir y representar el cristianismo y de traducir adecuadamente las prácticas eclesiales vigentes durante los dos últimos siglos.

El desfase existente entre la teología española dominante hasta ese momento y la teología preponderante en las deliberaciones de la asamblea conciliar explica, en parte, las resistencias que encontró después el Concilio en algunos ambientes españoles y en no pocos teólogos y obispos que acudieron a Roma con el convencimiento de que la situación española era casi ejemplar y se encontraron con la desagradable sorpresa de que en las sesiones conciliares la mayoría pensaba de otra manera. Con la Constitución *Gaudium et Spes*, la Iglesia asumió una postura neta sobre la persona humana y sus derechos, sobre la sociedad y sus estructuras, sobre la presencia del cristiano en la vida sindical, económica y política, sobre las atribuciones del Estado y sobre sus limitaciones. Todos estos temas resultaron entusiasmantes o conflictivos según las diversas situaciones locales.

A lo largo de los años esta clarificación política de la Iglesia y la asimilación de la laicidad del Estado, sin confundirla con el laicismo, resultó complicada y las relaciones con la política y los poderes sociales se agriaron. Los católicos españoles colaboraron, sin duda, positivamente y eficazmente en el advenimiento de la democracia, pero las relaciones entre la Iglesia y el Estado han resultado difíciles e intermitentes durante los últimos treinta años. El déficit más acusado de la comunidad católica española ha sido su insuficiente conciencia de poseer una identidad definida, con sus valores y señas propias, capaz de aportar y exigir a la sociedad a la que pertenecen. Esto explica su debilidad en los años siguientes con gobiernos de diverso signo

A pesar de que el ambiente cultural es otro, el mundo cristiano no ha sido suficientemente consciente y, si bien ha seguido preocupado por el tema de la enseñanza y por su presencia social, no ha manifestado una atención suficiente ni inteligente al cambio cultural. En el mundo de los medios, de la literatura, de la universidad, da la impresión de que la cultura, a menudo, se desarrolla al margen y paralela a la Iglesia. De hecho, la irrelevancia pública de la fe tiene mucho que ver con su irrelevancia cultural, que, sin embargo, no guarda relación con el número significativo de sus instituciones culturales, tanto universidades como colegios, editoriales, sus publicaciones y sus intelectuales. Llama la atención la desproporción entre los medios utilizados y los resultados obtenidos

En los años posconciliares, bien por el abandono de muchos de sus miembros, bien por la incompreensión episcopal, han desaparecido innumerables comunidades populares de cristianos de tendencia progresista que complicaban y enriquecían al mismo tiempo la vida cristiana española en los primeros años de la transición. Sin embargo, si en un Estado resulta necesaria la presencia viva, libre y creadora de la sociedad civil, de la misma manera, en una Iglesia, resulta imprescindible un laicado conscientemente comprometido, plural en sus orientaciones pero con una identidad clara. Durante la transición, buena parte de estos cristianos se mudaron a los partidos de izquierda y a los sindicatos. No podemos olvidar, sin embargo el éxito obtenido por los neocatecumenales y algunos otros movimientos de tendencia conservadora, nacidos en España, que han conseguido millares de adeptos en numerosos países.

Los Documentos Conciliares

Si queremos comprender la historia de la asimilación del concilio por parte de la comunidad creyente española debemos tener en cuenta cómo fueron conocidos y asimilados los documentos más importantes

La ***Lumen Gentium*** chocó frontalmente con la eclesiología dominante en los presbiterios y conventos, que hablaba de Iglesia "sociedad perfecta", con una jerarquía demasiado alejada en su concepción y en la vida práctica de los demás miembros eclesiales, con un laicado pasivo y marginal. En nuestras comunidades era claro el sentido de Iglesia universal y el del papel del Papa, pero estaba mucho menos desarrollado el sentido de Iglesia Local. Incluso me atrevería a decir que el papel del obispo como sucesor de los apósto-

les quedaba no pocas veces reducido a una dócil y acrítica obediencia a cuanto disposición viniera de Roma.

En estos años transcurridos se ha transformado la imagen y presencia del obispo en el presbiterio y en la comunidad diocesana, al tiempo que la Iglesia es percibida como una realidad más cercana, aun a costa de perder su aureola de perfección y magisterio. No obstante, en muchos casos, las comunidades seguían sin asimilar la teología de la Iglesia local y de la colegialidad. Todavía hoy siguen siendo problemas que desconciertan a los creyentes tanto el modo de elección de los obispos al margen de la comunidad eclesial como la escasa autonomía de la Conferencia Episcopal, que en nuestro país ha vivido casos de sonrojante intervención de las instituciones romanas con el fin de que se eligiera al llamado candidato de Roma frente al deseado por la mayoría de los obispos. Una vez más, en lugar de lo soñado por la mayoría conciliar, es decir, que la curia romana fuese el órgano técnico de ayuda al gobierno colegial, las Iglesias nacionales y, de manera especial, la española han seguido dependiendo de una manera llamativa de un organismo cada día más mastodóntico y a menudo lejano. Otro tanto sucede con el hecho comprobado de que el Consejo presbiteral y el Consejo de Laicos, órganos conciliares que tenían como objetivo repartir la responsabilidad entre sacerdotes y laicos, son organismos sin contenido real.

La *Dei Verbum* favoreció un vuelco espectacular en la vida de muchos cristianos. Existía ya antes del concilio un claro entusiasmo por el movimiento de renovación bíblica, pero fue la difusión y aplicación de los principios de la *Dei Verbum* lo que desencadenó el espectacular despliegue bíblico hoy existente, favorecido por la digna e inteligible traducción de los libros litúrgicos. La vida espiritual de los cristianos ha quedado marcada como nunca por esta realidad.

Por otra parte, la implantación de la lengua vernácula tuvo como consecuencia no necesaria, pero, probablemente, inevitable, la depreciación de la lengua latina y griega en los estudios de los seminarios con la consecuencia de un evidente empobrecimiento cultural. No debemos olvidar la pérdida irreparable, pero, probablemente, inevitable, del gregoriano, no a causa del documento, ciertamente, pero que se produjo al mismo tiempo.

La *Sacrosanctum Concilium* fue aceptada y seguida masivamente a través de la reforma litúrgica, con una gozosa y seria participación en los ritos y con una preparación comunitaria antes im-

pensable. El influjo en la vida religiosa ha resultado inmenso, aunque, a veces, el clero renovador no ha sabido siempre sustituir y compensar las necesidades de los fieles al suprimir prácticas y tradiciones trasnochadas sin ofrecer nada capaz de suplirlo. El pueblo cristiano ha experimentado con frecuencia como un vacío: se quitaban ritos, costumbres y actos que formaban parte de su vida, sin que, a menudo, fueran sustituidas por otras más acordes con el espíritu conciliar. Las décadas de los sesenta y setenta parecieron convertirse en el tema litúrgico en una tierra de nadie que servía como campo de continua experimentación. Por el contrario, en los últimos años parece haberse congelado el tema litúrgico, demostrando una incapacidad bochornosa para responder a las demandas de los cristianos contemporáneos. Entre estos temas, señalaría el "impasse" existente en la catequesis de Confirmación y el temor a reconducir la "religiosidad popular" hacia un cristianismo más interior y consecuente.

La *Gaudium et Spes* se convirtió en España, dadas sus condiciones sociopolíticas y el modelo de iglesia que a partir de Pío XII había predominado, en un documento crucial. Buena parte de los católicos más tradicionales se sintieron desconcertados y agredidos. De hecho, en este documento quedaba en entredicho el sistema sociopolítico que en muchos documentos eclesiales se había mantenido como el más perfecto. Se reconocía el derecho de los obreros a fundar sindicatos libres y a la huelga, se condenaba el absolutismo de un solo hombre o de un partido político, y se enumeraban otras muchas exigencias sobre la distribución de la riqueza y la defensa de los derechos humanos. Pocos documentos eclesiales han sido estudiados y comentados con tanto interés por los medios universitarios españoles y han tenido tanto influjo en la vida social española.

La declaración *Dignitatis humanae personae* fue probablemente el documento que más impactó en España, ya que representó la vuelta de página de una historia y de una situación plurisecular. No resultó fácil asumirla, aunque hay que reconocer que la gran mayoría del clero y del pueblo la aceptaron con sumisión y prontitud, aunque, evidentemente, les resultó más difícil comprenderla y valorarla en su fundamentación doctrinal. La doctrina sobre la libertad religiosa constituyó, en un primer momento, una dolorosa ruptura con la tradición española de intolerancia religiosa al reconocer a todos los ciudadanos su derecho a seguir y practicar libremente sus convicciones religiosas, en un país que siempre se había gloriado de su unidad religiosa. Años más tarde, resulta un punto de referencia importante en una sociedad plural y desconcertada en sus valores, al constituirse

en uno de los elementos imprescindibles de una sociedad democrática

El Concilio se enfrentó con los dos retos que habían mareado la historia eclesial de los dos últimos siglos: la relación de la Escritura con la tradición y la relación de la Iglesia con el mundo. Los peligros derivados de este cambio de rumbo podían haber sido el de un cierto relativismo interno y el de una indiscriminada conversión al mundo. Evidentemente, como era de prever, en más de una ocasión se han traspasado los límites de ambos temas y no pocos católicos han asumido un cristianismo a la carta o el criterio de una verdad subjetiva sometida a modas o gustos personales, pero parece que puede afirmarse que esta problemática ha estimulado la teología hispana y ha ofrecido las condiciones para una redefinición de una identidad más responsable, buscada, concretada, desarrollada y asumida a partir de la tradición y de la difícil experiencia de estos últimos años.

Crisis y renovación

La Iglesia se ha encontrado con un pluralismo de diverso tipo: por una parte, el originado por las diferentes ecclesiológicas, cada día más manifiestas y, por otro, a causa de las diversas ideologías políticas, no sólo más activas, sino también más respaldadas por los documentos conciliares. En un catolicismo tradicionalmente homogéneo y casi monolítico, este pluralismo resultó desconcertante y, para muchos, inaceptable. En cualquier caso, el voto católico se dividió entre los diversos partidos, aunque estos no se vieron obligados a recoger en sus programas los postulados de su doctrina

En el interior de la Iglesia, la solidez y la solidaridad habitual parecieron resquebrajarse peligrosamente. Apareció el planteamiento político como factor de división y junto a ello un abanico de opciones ideológicas, teológicas, ecclesiológicas, pastorales, vitales, no siempre coherentes ni sistematizadas, más emocionales que racionalizadas, que separaron a clérigos y laicos en diversos grupos y tendencias. A propósito de nombramientos, experiencias pastorales, pronunciamientos o decisiones, cada grupo respondía aprobando o condenando, según estuvieran de acuerdo o no con sus propios planteamientos. Resultó más frecuente la descalificación que el acuerdo, la división que la comunión, y, a menudo se dio la impresión de que consideraba más importante el triunfo de un planteamiento determinado o de un grupo concreto que el fruto pastoral de la comunidad.

Los cambios económicos y demográficos, con sus profundas repercusiones espirituales y culturales, hicieron perder actualidad y eficacia a muchas instituciones eclesiales sobre las cuales se había apoyado durante siglos la vida de la Iglesia. Mientras la parroquia rural se despoblaba, las urbanas crecían desproporcionadamente y no podían ofrecer las referencias y los servicios de una comunidad real a grupos humanos excesivamente extensos, poco cohesionados entre sí y agitados por un movimiento continuo, sea por razones laborales, urbanísticas o turísticas. Los colegios, los centros juveniles, movimientos apostólicos, organizaciones católicas, profesionales o de asistencia tampoco quedaron libres de los impactos provocados por las nuevas situaciones económicas, culturales, ideológicas y políticas. Algunas de ellas, como los movimientos especializados de Acción Católica, que llegaron a ser una importante realidad renovadora y evangelizadora, sucumbieron finalmente ante las presiones de instituciones políticas y por la intolerancia de algunos sectores de la misma jerarquía con las que, de hecho, eran incompatibles.

Sin embargo, a pesar de estos problemas reales y con diversa incidencia según los países, la Iglesia católica ha mantenido un poder de convocatoria y cohesión relevante, a veces, superior a los partidos, sindicatos y otras organizaciones sociales. Sin embargo, a pesar de que sigue siendo una institución valorada y sus centros de enseñanza o sus grupos juveniles atraen a una parte importante de la población, los casos de pederastia han constituido un problema de consecuencias dramáticas en algunos países, al que la Iglesia no ha sido capaz de contestar tempestivamente. La situación, por ejemplo de las Iglesias norteamericana e irlandesa sigue siendo difícil.

En los últimos años sentimos, con frecuencia, la sensación de que la Iglesia no es tanto un espacio de comunión cuanto un reino de taifas: demasiadas divisiones, demasiados grupos encontrados, demasiada desconfianza. Justo en el momento en el que las congregaciones religiosas se integran en la pastoral diocesana, parecen surgir nuevos grupos o motivos de división y una inexplicable desconfianza episcopal hacia los religiosos que, a menudo están demostrando una creatividad y una libertad de espíritu admirable. No cabe duda de que el pluralismo es bueno y enriquecedor, pero muchos católicos no acaban de reconocer que el pluralismo exige ser capaces de aceptar que "en la casa de mi Padre hay muchas estancias".

Durante algunos años el cambio y la actualización ha coincidido con un aparente desvalimiento y descomposición de la institución:



numerosas secularizaciones de sacerdotes y exclaustración de religiosas, con los efectos traumáticos de todos conocidos, disminución de la práctica religiosa, crisis profunda de asociaciones apostólicas, aparente puesta en cuestión de la identidad sacerdotal, religiosa o incluso seglar. En poco tiempo la crisis se instaló no sólo en lo que puede considerarse formas históricas del catolicismo sino también en la esencia de instituciones, modos de presencia, ritos y espiritualidad. Pero esta crisis coincidió en el tiempo con una enorme carga de buena voluntad, creatividad y generosidad, capaz de ir recreando nuevas formas de presencia y de inspiración.

El tema del envejecimiento del clero, aparentemente, complica la situación. Por una parte, la clase dirigente eclesial tiene mucha edad y, obviamente, cada año será más anciana. En una sociedad mayoritariamente joven, que cuenta con cuadros muy jóvenes, la Iglesia constituye una sociedad dirigida por la experiencia, pero, más difícilmente, por la creatividad, el empuje y la ilusión. En una sociedad en la que se elige a su máximo dirigente con casi setenta y nueve años resulta embarazoso aceptar la dimisión de los obispos al cumplir setenta y cinco años. En un mundo en permanente cambio, un poco de sosiego es conveniente, pero la falta de empuje y capacidad de adaptación puede resultar empobrecedora. En una sociedad en la que los jóvenes se han desenganchado en gran parte de la Iglesia, la ausencia de sacerdotes y líderes jóvenes dificulta la capacidad de captación y de comunicación.

Y, sin embargo, tal vez como nunca, la Iglesia católica constituye un sorprendente espacio de solidaridad por medio del pujante multiforme voluntariado, de los valientes proyectos de las Cáritas nacionales, y de tantas otras experiencias y actividades llevadas adelante por multitud de cristianos en los diversos países. No podemos olvidar tampoco el desarrollo de una teología estudiada por numerosos laicos. Han aumentado las Facultades de Teología y los centros de estudios teológicos que ofrecen una preparación seria y rigurosa en el campo teológico. Además, aunque muchos conventos de clausura se cierran por falta de vocaciones se multiplican nuevas formas de vida consagrada o de organizaciones laicales.

La Iglesia en un sociedad plural

Los católicos han intentado una progresiva recuperación de la función religiosa y no política de la Iglesia, aunque sigue resultando difícil la presencia de la Iglesia en una sociedad tan plural y seculari-



zada. Aunque han procurado mantener nítida e independiente su función religiosa, no siempre ha resultado fácil encontrar la presencia adecuada, sobre todo cuando desde el poder político se ha sido más beligerante que neutral y cuando católicos y no católicos no han sido capaces, todavía, de ponerse de acuerdo en cómo debe ser la presencia de la religión en una sociedad laica, pero no laicista. En este sentido, ha resultado interesante la presidencia de Sarkozy en Francia, con un discurso que ha compaginado la laicidad del Estado con el respeto y la colaboración con las diversas Iglesias y religiones.

A pesar de tantas instituciones y experiencias nuevas que pretenden responder a los nuevos retos, existe una cierta desilusión colectiva, provocada tal vez, por el sentimiento de que el concilio no ha producido los frutos esperados, y la sospecha difusa de que se intenta reinterpretar el Concilio Vaticano II desde unas claves que, en el fondo, son las que se intentaron cambiar en los años sesenta; los teólogos detectan un generalizado intento, más o menos consciente, de privatizar la fe en función de los intereses propios o una teología somera. Se ha reforzado la opción por los pobres, los movimientos apostólicos, los planteamientos pastorales. De hecho, las instituciones eclesiales dedicadas a la caridad y a la solidaridad siguen siendo desde hace años las más valoradas por la sociedad. La formación y la vida apostólica de sacerdotes, religiosos y religiosas se caracterizan por una sensibilidad y una dedicación a la justicia social impensable hace unos decenios.

En nuestro país, llama la atención la intensa acción educativa realizada durante decenios por la Iglesia en las regiones y en los sectores sociales menos favorecidos. En este sentido, resultaría revelador confeccionar la nómina de líderes políticos y sindicales, de enseñantes y de profesores universitarios, formados en instituciones eclesiales, tales como seminarios, noviciados o movimientos apostólicos. La Iglesia aparecería como uno de los más eficaces factores de movilidad social y de promoción personal.

BENEDICTO XVI

El paso de una indudable uniformidad socio-cultural al pluralismo de visiones ideológicas, político-sociales y eclesiales será el mayor desafío con el que debe enfrentarse el catolicismo actual. Naturalmente, ese pluralismo exige una forma determinada de gobierno y



liderazgo, más participativa y más respetuosa con las características y la personalidad de los grupos e individuos. Por otra parte, abunda una contestación interna eclesial, con una preocupante incapacidad de conseguir adhesiones en los jóvenes a quienes hoy difícilmente se entusiasma con un discurso meramente negativo. Resulta evidente en nuestra sociedad y en nuestra Iglesia que las palabras son insuficientes y que solo el testimonio entusiasma y consigue adeptos. Ya san Francisco aconsejaba a sus menores: "Predicad el Evangelio y, si fuera necesario, también con las palabras".

Ha llamado la atención y ha tenido sus consecuencias en la convivencia eclesial la relación personal de Benedicto XVI con el Concilio Vaticano II que fue juzgado, a veces, de manera inquietante. Desde su discurso a los cardenales con ocasión de la Navidad del 2005 hasta su última lección a los sacerdotes de Roma pocos días antes de abandonar el pontificado, sus palabras y sus actuaciones sobre la recepción conciliar en la Iglesia han resultado de difícil interpretación y han provocado controversias y divisiones en las comunidades sin obtener, por el contrario, la adhesión de los lefebvrianos o de cuantos desconfiaban del concilio. Muchos de sus juicios y decisiones se deben, probablemente, a esta convicción catastrofista del posconcilio. No cabe duda de que ha tratado de reforzar la identidad cristiana y de reafirmar los principios doctrinales con encíclicas y discursos relevantes, pero no siempre con la capacidad de reconocer las razones de quienes pensaban de otra manera.

En este sentido, quiero recordar cuatro actuaciones que exigirían un desarrollo imposible de realizar en este momento, pero que nos ofrecen ocasión para un examen riguroso de la situación y para comprender algunas incomprensiones de no pocos cristianos. Me refiero a su actuación con el grupo cismático de Lefebvre, su determinación de que en la fórmula de la consagración se utilice la fórmula "por muchos" en lugar de "por todos", alguna afirmación a favor de la celebración de la misa de espaldas al pueblo, su discurso a los cardenales en Navidades del 2005 sobre la dos hermenéuticas contrarias aplicadas al concilio.

En otros sentidos, quedará en la historia su importante contribución al estudio de las consecuencias de la actitud relativista en la vida del creyente y su defensa de la racionalidad de la fe y de la transparencia de la vida eclesial, en uno de los momentos más duros de su historia, es decir, el de las acusaciones de pederastia. Resultaron importantes, también, sus quejas y sus protestas por el trato y la



persecución que los cristianos sufren en algunos países de África y Asia ante la indiferencia de los políticos del primer mundo. La falta de exigencias recíprocas en el tema de la libertad de conciencia siempre se convierte en indefensión de los cristianos. Dirigiéndose al cuerpo diplomático el 10 de enero de 2010, Benedicto XVI constató: "¿Es necesario decirlo de nuevo? En Medio Oriente, los cristianos son ciudadanos oriundos y auténticos, leales a su patria y fieles a todos sus deberes nacionales. Es natural que puedan gozar de todos los derechos de ciudadanía, libertad de conciencia y de culto, libertad de enseñanza y de educación y de uso de medios de comunicación".

Su renuncia al pontificado ha constituido, indudablemente, un punto sin retorno en evolución de la organización eclesial, más acorde, sin duda, con la doctrina conciliar.

Finalmente, el Papa Francisco ha abierto en poco tiempo perspectivas de esperanza generalizada, de renovación y de nuevos modos de presencia, que constituyen el inicio de una nueva etapa de recepción del Vaticano II. En realidad, estamos iniciando la segunda recepción del concilio.

316

Ocaso del eurocentrismo

El cristianismo está histórica y conceptualmente identificado con el mundo judío, con Europa y con el Occidente. La filosofía y el pensamiento griego, el derecho y el sentido práctico romano, la estructura del poder del Imperio romano tanto en Occidente como en Oriente han marcado los orígenes y la configuración del cristianismo. Solo en estos últimos decenios se está produciendo no solo una auténtica implantación en los otros continentes y pueblos, sino, también, un intento serio de inculturación. No está claro que se sepa con claridad en qué consiste realmente una inculturación de la doctrina y de la moral cristiana con todas sus consecuencias. El que el cristianismo sea una religión histórica hace referencia a unas fuentes y a un desarrollo concreto histórico que siempre serán determinantes. De hecho, toda inculturación tendrá que tener en cuenta esta relación con sus condicionantes históricos.

En cualquier caso, en el último cónclave no solo se eligió por primera vez un papa no europeo sino que se tuvo en cuenta, también, candidatos de otros continentes. No cabe duda de que se está abriendo un nuevo período en la historia del cristianismo, cada día más universal y más consciente de la necesidad de expresar y pro-



clamar su fe en las culturas y las tradiciones de los diversos pueblos. No cabe duda de que el día en que el papa y el arzobispo de Canterbury sean africanos, indios o coreanos, y que la mayoría de la Curia romana sea latinoamericana, la presentación y la sensibilidad del cristianismo será diferente. Hoy es día, esa posibilidad no resulta tan lejana.

Nº 42

Nov. 2013



Sociedad y
Utopía
Revista de Ciencias Sociales

Documentos

La fraternidad, fundamento y camino para la paz

Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la paz

Papa Francisco
Cardenal Jorge Mario Bergoglio
Santa Sede



1. En este mi primer Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, quisiera desear a todos, a las personas y a los pueblos, una vida llena de alegría y de esperanza. El corazón de todo hombre y de toda mujer alberga en su interior el deseo de una vida plena, de la que forma parte un anhelo indeleble de fraternidad, que nos invita a la comunión con los otros, en los que encontramos no enemigos o contrincantes, sino hermanos a los que acoger y querer.

De hecho, la fraternidad es una dimensión esencial del hombre, que es un ser relacional. La viva conciencia de este carácter relacional nos lleva a ver y a tratar a cada persona como una verdadera hermana y un verdadero hermano; sin ella, es imposible la construcción de una sociedad justa, de una paz estable y duradera. Y es necesario recordar que normalmente la fraternidad se empieza a aprender en el seno de la familia, sobre todo gracias a las responsabilidades complementarias de cada uno de sus miembros, en particular del padre y de la madre. La familia es la fuente de toda fraternidad, y por eso es también el fundamento y el camino primordial para la paz, pues, por vocación, debería contagiar al mundo con su amor.

El número cada vez mayor de interdependencias y de comunicaciones que se entrecruzan en nuestro planeta hace más palpable la conciencia de que todas las naciones de la tierra forman una unidad y comparten un destino común. En los dinamismos de la historia, a pesar de la diversidad de etnias, sociedades y culturas, vemos sembrada la vocación de formar una comunidad compuesta de hermanos que se acogen recíprocamente y se preocupan los unos de los otros. Sin embargo, a menudo los hechos, en un mundo caracterizado por la "globalización de la indiferencia", que poco a poco nos "habituá" al sufrimiento del otro, cerrándonos en nosotros mismos, contradicen y desmienten esa vocación.

En muchas partes del mundo, continuamente se lesionan gravemente los derechos humanos fundamentales, sobre todo el derecho a la vida y a la libertad religiosa. El trágico fenómeno de la trata de seres humanos, con cuya vida y desesperación especulan personas sin escrúpulos, representa un ejemplo inquietante. A las guerras hechas de enfrentamientos armados se suman otras guerras menos visibles, pero no menos crueles, que se combaten en el campo económico y financiero con medios igualmente destructivos de vidas, de familias, de empresas.



La globalización, como ha afirmado Benedicto XVI, nos acerca a los demás, pero no nos hace hermanos¹. Además, las numerosas situaciones de desigualdad, de pobreza y de injusticia revelan no sólo una profunda falta de fraternidad, sino también la ausencia de una cultura de la solidaridad. Las nuevas ideologías, caracterizadas por un difuso individualismo, egocentrismo y consumismo materialista, debilitan los lazos sociales, fomentando esa mentalidad del "descarte", que lleva al desprecio y al abandono de los más débiles, de cuantos son considerados "inútiles". Así la convivencia humana se parece cada vez más a un mero *do ut des* pragmático y egoísta.

Al mismo tiempo, es claro que tampoco las éticas contemporáneas son capaces de generar vínculos auténticos de fraternidad, ya que una fraternidad privada de la referencia a un Padre común, como fundamento último, no logra subsistir². Una verdadera fraternidad entre los hombres supone y requiere una paternidad trascendente. A partir del reconocimiento de esta paternidad, se consolida la fraternidad entre los hombres, es decir, ese hacerse «prójimo» que se preocupa por el otro.

321

«¿DÓNDE ESTÁ TU HERMANO?» (GN4,9)

2. Para comprender mejor esta vocación del hombre a la fraternidad, para conocer más adecuadamente los obstáculos que se interponen en su realización y descubrir los caminos para superarlos, es fundamental dejarse guiar por el conocimiento del designio de Dios, que nos presenta luminosamente la Sagrada Escritura.

Según el relato de los orígenes, todos los hombres proceden de unos padres comunes, de Adán y Eva, pareja creada por Dios a su imagen y semejanza (cf. *Gn 1,26*), de los cuales nacen Caín y Abel. En la historia de la primera familia leemos la génesis de la sociedad, la evolución de las relaciones entre las personas y los pueblos.

Abel es pastor, Caín es labrador. Su identidad profunda y, a la vez, su vocación, es *ser hermanos*, en la diversidad de su actividad y cultura, de su modo de relacionarse con Dios y con la creación. Pero

¹ Cf. Carta enc. *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 19: AAS 101 (2009), 654-655.

² Cf. Francisco, Carta enc. *Lumen fidei* (29 junio 2013), 54: AAS 105 (2013), 591-592.

el asesinato de Abel por parte de Caín deja constancia trágicamente del rechazo radical de la vocación a ser hermanos. Su historia (cf. *Gn* 4,1-16) pone en evidencia la dificultad de la tarea a la que están llamados todos los hombres, vivir unidos, preocupándose los unos de los otros. Caín, al no aceptar la predilección de Dios por Abel, que le ofrecía lo mejor de su rebaño —«el Señor se fijó en Abel y en su ofrenda, pero no se fijó en Caín ni en su ofrenda» (*Gn* 4,4-5)—, mata a Abel por envidia. De esta manera, se niega a reconocerlo como hermano, a relacionarse positivamente con él, a vivir ante Dios asumiendo sus responsabilidades de cuidar y proteger al otro. A la pregunta «¿Dónde está tu hermano?», con la que Dios interpela a Caín pidiéndole cuentas por lo que ha hecho, él responde: «No lo sé; ¿acaso soy yo el guardián de mi hermano?» (*Gn* 4,9). Después —nos dice el Génesis—«Caín salió de la presencia del Señor» (4,16).

Hemos de preguntarnos por los motivos profundos que han llevado a Caín a dejar de lado el vínculo de fraternidad y, junto con él, el vínculo de reciprocidad y de comunión que lo unía a su hermano Abel. Dios mismo denuncia y recrimina a Caín su connivencia con el mal: «El pecado acecha a la puerta» (*Gn* 4,7). No obstante, Caín no lucha contra el mal y decide igualmente alzar la mano «contra su hermano Abel» (*Gn* 4,8), rechazando el proyecto de Dios. Frustra así su vocación originaria de ser hijo de Dios y a vivir la fraternidad.

El relato de Caín y Abel nos enseña que la humanidad lleva inscrita en sí una vocación a la fraternidad, pero también la dramática posibilidad de su traición. Da testimonio de ello el egoísmo cotidiano, que está en el fondo de tantas guerras e injusticias: muchos hombres y mujeres mueren a manos de hermanos y hermanas que no saben reconocerse como tales, es decir, como seres hechos para la reciprocidad, para la comunión y para el don.

«Y TODOS USTEDES SON HERMANOS» (MT 23,8)

3. Surge espontánea la pregunta: ¿los hombres y las mujeres de este mundo podrán corresponder alguna vez plenamente al anhelo de fraternidad, que Dios Padre imprimió en ellos? ¿Conseguirán, sólo con sus fuerzas, vencer la indiferencia, el egoísmo y el odio, y aceptar las legítimas diferencias que caracterizan a los hermanos y hermanas?



Parafraseando sus palabras, podríamos sintetizar así la respuesta que nos da el Señor Jesús: Ya que hay un solo Padre, que es Dios, todos ustedes son hermanos (cf. *Mt 23,8-9*). La fraternidad está enraizada en la paternidad de Dios. No se trata de una paternidad genérica, indiferenciada e históricamente ineficaz, sino de un amor personal, puntual y extraordinariamente concreto de Dios por cada ser humano (cf. *Mt 6,25-30*). Una paternidad, por tanto, que genera eficazmente fraternidad, porque el amor de Dios, cuando es acogido, se convierte en el agente más asombroso de transformación de la existencia y de las relaciones con los otros, abriendo a los hombres a la solidaridad y a la reciprocidad.

Sobre todo, la fraternidad humana ha sido regenerada *en y por* Jesucristo con su muerte y resurrección. La cruz es el "lugar" definitivo donde se *funda* la fraternidad, que los hombres no son capaces de generar por sí mismos. Jesucristo, que ha asumido la naturaleza humana para redimirla, amando al Padre hasta la muerte, y una muerte de cruz (cf. *Flp 2,8*), mediante su resurrección nos constituye en *humanidad nueva*, en total comunión con la voluntad de Dios, con su proyecto, que comprende la plena realización de la vocación a la fraternidad.

Jesús asume desde el principio el proyecto de Dios, concediéndole el primado sobre todas las cosas. Pero Cristo, con su abandono a la muerte por amor al Padre, se convierte en *principio nuevo* y *definitivo* para todos nosotros, llamados a reconocernos hermanos en Él, *hijos* del mismo Padre. Él es la misma Alianza, el lugar personal de la reconciliación del hombre con Dios y de los hermanos entre sí. En la muerte en cruz de Jesús también queda superada la *separación* entre pueblos, entre el pueblo de la Alianza y el pueblo de los Gentiles, privado de esperanza porque hasta aquel momento era ajeno a los pactos de la Promesa. Como leemos en la Carta a los Efesios, Jesucristo reconcilia en sí a todos los hombres. Él *es* la paz, porque de los dos pueblos ha hecho uno solo, derribando el muro de separación que los dividía, la enemistad. Él ha creado en sí mismo un solo pueblo, un solo hombre nuevo, una sola humanidad (cf. *2,14-16*).

Quien acepta la vida de Cristo y vive en Él reconoce a Dios como Padre y se entrega totalmente a Él, amándolo sobre todas las cosas. El hombre reconciliado ve en Dios al Padre de todos y, en consecuencia, siente el llamado a vivir una fraternidad abierta a todos. En Cristo, el otro es aceptado y amado como hijo o hija de Dios, como her-



mano o hermana, no como un extraño, y menos aún como un contrincante o un enemigo. En la familia de Dios, donde todos son hijos de un mismo Padre, y todos están injertados en Cristo, *hijos en el Hijo*, no hay "vidas descartables". Todos gozan de igual e intangible dignidad. Todos son amados por Dios, todos han sido rescatados por la sangre de Cristo, muerto en cruz y resucitado por cada uno. Ésta es la razón por la que no podemos quedarnos indiferentes ante la suerte de los hermanos.

LA FRATERNIDAD, FUNDAMENTO Y CAMINO PARA LA PAZ

4. Teniendo en cuenta todo esto, es fácil comprender que la fraternidad es *fundamento* y *camino* para la paz. Las Encíclicas sociales de mis Predecesores aportan una valiosa ayuda en este sentido. Bastaría recuperar las definiciones de paz de la *Populorum progressio* de Pablo VI o de la *Sollicitudo rei socialis* de Juan Pablo II. En la primera, encontramos que el desarrollo integral de los pueblos es el nuevo nombre de la paz³. En la segunda, que la paz es *opus solidaritatis*⁴.

Pablo VI afirma que no sólo entre las personas, sino también entre las naciones, debe reinar un espíritu de fraternidad. Y explica: «En esta comprensión y amistad mutuas, en esta comunión sagrada, debemos [...] actuar a una para edificar el porvenir común de la dad»⁵. Este deber concierne en primer lugar a los más favorecidos. Sus obligaciones hunden sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural, y se presentan bajo un triple aspecto: el *deber de solidaridad*, que exige que las naciones ricas ayuden a los países menos desarrollados; el *deber de justicia social*, que requiere el cumplimiento en términos más correctos de las relaciones defectuosas entre pueblos fuertes y pueblos débiles; el *deber de caridad universal*, que implica la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan algo que dar y recibir, sin que el progreso de unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros⁶.

³ Cf. Pablo VI, Carta enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 87: AAS 59 (1967), 299.

⁴ Cf. Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 diciembre 1987), 39: AAS 80 (1988), 566-568.

⁵ Carta enc. *Populorum progressio* (26 marzo 1967), 43: AAS 59 (1967), 278-279.

⁶ Cf. *ibid.*, 44: AAS 59 (1967), 279.



Asimismo, si se considera la paz como *opus solidaritatis*, no se puede soslayar que la fraternidad es su principal fundamento. La paz – afirma Juan Pablo II– es un bien indivisible. O es de todos o no es de nadie. Sólo es posible alcanzarla realmente y gozar de ella, como mejor calidad de vida y como desarrollo más humano y sostenible, si se asume en la práctica, por parte de todos, una «determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común»⁷. Lo cual implica no dejarse llevar por el «afán de ganancia» o por la «sed de poder». Es necesario estar dispuestos a «'perderse' por el otro en lugar de explotarlo, y a 'servirlo' en lugar de oprimirlo para el propio provecho. [...] El 'otro' –persona, pueblo o nación– no [puede ser considerado] como un instrumento cualquiera para explotar a bajo coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un 'semejante' nuestro, una 'ayuda'»⁸.

La *solidaridad cristiana* entraña que el prójimo sea amado no sólo como «un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos», sino como «la *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo»⁹, como un *hermano*. «Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, 'hijos en el Hijo', de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá –recuerda Juan Pablo II– a nuestra mirada sobre el mundo un *nuevo criterio* para interpretarlo»¹⁰, para transformarlo.

LA FRATERNIDAD, PREMISA PARA VENCER LA POBREZA

5. En la *Caritas in veritate*, mi Predecesor recordaba al mundo entero que la falta de fraternidad entre los pueblos y entre los hombres es una causa importante de la *pobreza*¹¹. En muchas sociedades experimentamos una profunda *pobreza relacional* debida a la carencia de sólidas relaciones familiares y comunitarias. Asistimos con preocupación al crecimiento de distintos tipos de descontento, de marginación, de soledad y a variadas formas de dependencia patológica. Una po-

⁷ Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 diciembre 1987), 38: AAS 80 (1988), 566.

⁸ *Íbid.*, 38-39: AAS 80 (1988), 566-567.

⁹ *Íbid.*, 40: AAS 80 (1988), 569.

¹⁰ *Íbid.*

¹¹ Cf. Carta enc. *Caritas in veritate* (29 junio 2009), 19: AAS 101 (2009), 654-655.

breza como ésta sólo puede ser superada redescubriendo y valorando las relaciones *fraternas* en el seno de las familias y de las comunidades, compartiendo las alegrías y los sufrimientos, las dificultades y los logros que forman parte de la vida de las personas.

Además, si por una parte se da una reducción de la *pobreza absoluta*, por otra parte no podemos dejar de reconocer un grave aumento de la *pobreza relativa*, es decir, de las desigualdades entre personas y grupos que conviven en una determinada región o en un determinado contexto histórico-cultural. En este sentido, se necesitan también políticas eficaces que promuevan el principio de la *fraternidad*, asegurando a las personas –iguales en su dignidad y en sus derechos fundamentales– el acceso a los «capitales», a los servicios, a los recursos educativos, sanitarios, tecnológicos, de modo que todos tengan la oportunidad de expresar y realizar su proyecto de vida, y puedan desarrollarse plenamente como personas.

También se necesitan políticas dirigidas a atenuar una excesiva desigualdad de la renta. No podemos olvidar la enseñanza de la Iglesia sobre la llamada *hipoteca social*, según la cual, aunque es lícito, como dice Santo Tomás de Aquino, e incluso necesario, «que el hombre posea cosas propias»¹², en cuanto al uso, no las tiene «como exclusivamente suyas, sino también como comunes, en el sentido de que no le aprovechen a él solamente, sino también a los demás»¹³.

Finalmente, hay una forma más de promover la fraternidad –y así vencer la pobreza– que debe estar en el fondo de todas las demás. Es el desprendimiento de quien elige vivir estilos de vida sobrios y esenciales, de quien, compartiendo las propias riquezas, consigue así experimentar la comunión fraterna con los otros. Esto es fundamental para seguir a Jesucristo y ser auténticamente cristianos. No se trata sólo de personas consagradas que hacen profesión del voto de pobreza, sino también de muchas familias y ciudadanos responsables, que creen firmemente que la relación fraterna con el prójimo constituye el bien máspreciado.

¹² *Summa Theologiae* II-II, q.66, art. 2.

¹³ Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, 69. Cf. León XIII, Carta enc. *Rerum novarum* (15 mayo 1891), 19: *ASS* 23 (1890-1891), 651; Juan Pablo II, Carta enc. *Sollicitudo rei socialis* (30 diciembre 1987), 42: *AAS* 80 (1988), 573-574; Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, n. 178.

EL REDESCUBRIMIENTO DE LA FRATERNIDAD EN LA ECONOMÍA

6. Las graves crisis financieras y económicas –que tienen su origen en el progresivo alejamiento del hombre de Dios y del prójimo, en la búsqueda insaciable de bienes materiales, por un lado, y en el empobrecimiento de las relaciones interpersonales y comunitarias, por otro– han llevado a muchos a buscar el bienestar, la felicidad y la seguridad en el consumo y la ganancia más allá de la lógica de una economía sana. Ya en 1979 Juan Pablo II advertía del «peligro real y perceptible de que, mientras avanza enormemente el dominio por parte del hombre sobre el mundo de las cosas, pierda los hilos esenciales de este dominio suyo, y de diversos modos su humanidad quede sometida a ese mundo, y él mismo se haga objeto de múltiple manipulación, aunque a veces no directamente perceptible, a través de toda la organización de la vida comunitaria, a través del sistema de producción, a través de la presión de los medios de comunicación social»¹⁴.

327

El hecho de que las crisis económicas se sucedan una detrás de otra debería llevarnos a las oportunas revisiones de los modelos de desarrollo económico y a un cambio en los estilos de vida. La crisis actual, con graves consecuencias para la vida de las personas, puede ser, sin embargo, una ocasión propicia para recuperar las virtudes de la prudencia, de la templanza, de la justicia y de la fortaleza. Estas virtudes nos pueden ayudar a superar los momentos difíciles y a redescubrir los vínculos fraternos que nos unen unos a otros, con la profunda confianza de que el hombre tiene necesidad y es capaz de algo más que desarrollar al máximo su interés individual. Sobre todo, estas virtudes son necesarias para construir y mantener una sociedad a medida de la dignidad humana.

LA FRATERNIDAD EXTINGUE LA GUERRA

7. Durante este último año, muchos de nuestros hermanos y hermanas han sufrido la experiencia denigrante de la guerra, que constituye una grave y profunda herida infligida a la fraternidad.

¹⁴ Carta enc. *Redemptor hominis* (4 marzo 1979), 16: AAS 61 (1979), 290.



Muchos son los conflictos armados que se producen en medio de la indiferencia general. A todos cuantos viven en tierras donde las armas imponen terror y destrucción, les aseguro mi cercanía personal y la de toda la Iglesia. Ésta tiene la misión de llevar la caridad de Cristo también a las víctimas inermes de las guerras olvidadas, mediante la oración por la paz, el servicio a los heridos, a los que pasan hambre, a los desplazados, a los refugiados y a cuantos viven con miedo. Además la Iglesia alza su voz para hacer llegar a los responsables el grito de dolor de esta humanidad sufriente y para hacer cesar, junto a las hostilidades, cualquier atropello o violación de los derechos fundamentales del hombre¹⁵.

Por este motivo, deseo dirigir una encarecida exhortación a cuantos siembran violencia y muerte con las armas: Redescubran, en quien hoy consideran sólo un enemigo al que exterminar, a su hermano y no alcen su mano contra él. Renuncien a la vía de las armas y vayan al encuentro del otro con el diálogo, el perdón y la reconciliación para reconstruir a su alrededor la justicia, la confianza y la esperanza. «En esta perspectiva, parece claro que en la vida de los pueblos los conflictos armados constituyen siempre la deliberada negación de toda posible concordia internacional, creando divisiones profundas y heridas lacerantes que requieren muchos años para cicatrizar. Las guerras constituyen el rechazo práctico al compromiso por alcanzar esas grandes metas económicas y sociales que la comunidad internacional se ha fijado»¹⁶.

Sin embargo, mientras haya una cantidad tan grande de armamentos en circulación como hoy en día, siempre se podrán encontrar nuevos pretextos para iniciar las hostilidades. Por eso, hago mío el llamamiento de mis Predecesores a la no proliferación de las armas y al desarme de parte de todos, comenzando por el desarme nuclear y químico.

No podemos dejar de constatar que los acuerdos internacionales y las leyes nacionales, aunque son necesarias y altamente deseables, no son suficientes por sí solas para proteger a la humanidad del riesgo de los conflictos armados. Se necesita una conversión de los cora-

¹⁵ Cf. Pontificio Consejo «Justicia y Paz», *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, n. 159.

¹⁶ Francisco, *Carta al Presidente de la Federación Rusa, Vladimir Putin* (4 septiembre 2013): *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española (6 septiembre 2013), 1.



zones que permita a cada uno reconocer en el otro un hermano del que preocuparse, con el que colaborar para construir una vida plena para todos. Éste es el espíritu que anima muchas iniciativas de la sociedad civil a favor de la paz, entre las que se encuentran las de las organizaciones religiosas. Espero que el empeño cotidiano de todos siga dando fruto y que se pueda lograr también la efectiva aplicación en el derecho internacional del derecho a la paz, como un derecho humano fundamental, pre-condición necesaria para el ejercicio de todos los otros derechos.

LA CORRUPCIÓN Y EL CRIMEN ORGANIZADO SE OPONEN A LA FRATERNIDAD

8. El horizonte de la fraternidad prevé el desarrollo integral de todo hombre y mujer. Las justas ambiciones de una persona, sobre todo si es joven, no se pueden frustrar y ultrajar, no se puede defraudar la esperanza de poder realizarlas. Sin embargo, no podemos confundir la ambición con la prevaricación. Al contrario, debemos competir en la estima mutua (cf. *Rm* 12,10). También en las disputas, que constituyen un aspecto ineludible de la vida, es necesario recordar que somos hermanos y, por eso mismo, educar y educarse en no considerar al prójimo un enemigo o un adversario al que eliminar.

La fraternidad genera paz social, porque crea un equilibrio entre libertad y justicia, entre responsabilidad personal y solidaridad, entre el bien de los individuos y el bien común. Y una comunidad política debe favorecer todo esto con transparencia y responsabilidad. Los ciudadanos deben sentirse representados por los poderes públicos sin menoscabo de su libertad. En cambio, a menudo, entre ciudadano e instituciones, se infiltran intereses de parte que deforman su relación, propiciando la creación de un clima perenne de conflicto.

Un auténtico espíritu de fraternidad vence el egoísmo individual que impide que las personas puedan vivir en libertad y armonía entre sí. Ese egoísmo se desarrolla socialmente tanto en las múltiples formas de corrupción, hoy tan capilarmente difundidas, como en la formación de las organizaciones criminales, desde los grupos pequeños a aquellos que operan a escala global, que, minando profundamente la legalidad y la justicia, hieren el corazón de la dignidad de la persona. Estas organizaciones ofenden gravemente a Dios, perjudican a los

hermanos y dañan a la creación, más todavía cuando tienen connotaciones religiosas.

Pienso en el drama lacerante de la droga, con la que algunos se lucran despreciando las leyes morales y civiles, en la devastación de los recursos naturales y en la contaminación, en la tragedia de la explotación laboral; pienso en el blanqueo ilícito de dinero así como en la especulación financiera, que a menudo asume rasgos perjudiciales y demoledores para enteros sistemas económicos y sociales, exponiendo a la pobreza a millones de hombres y mujeres; pienso en la prostitución que cada día cosecha víctimas inocentes, sobre todo entre los más jóvenes, robándoles el futuro; pienso en la abominable trata de seres humanos, en los delitos y abusos contra los menores, en la esclavitud que todavía difunde su horror en muchas partes del mundo, en la tragedia frecuentemente desatendida de los emigrantes con los que se especula indignamente en la ilegalidad. Juan XXIII escribió al respecto: «Una sociedad que se apoye sólo en la razón de la fuerza ha de calificarse de inhumana. En ella, efectivamente, los hombres se ven privados de su libertad, en vez de sentirse estimulados, por el contrario, al progreso de la vida y al propio perfeccionamiento»¹⁷. Sin embargo, el hombre se puede convertir y nunca se puede excluir la posibilidad de que cambie de vida. Me gustaría que esto fuese un mensaje de confianza para todos, también para aquellos que han cometido crímenes atroces, porque Dios no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva (cf. *Ez* 18,23).

En el contexto amplio del carácter social del hombre, por lo que se refiere al delito y a la pena, también hemos de pensar en las condiciones inhumanas de muchas cárceles, donde el recluso a menudo queda reducido a un estado infrahumano y humillado en su dignidad humana, impedido también de cualquier voluntad y expresión de redención. La Iglesia hace mucho en todos estos ámbitos, la mayor parte de las veces en silencio. Exhorto y animo a hacer cada vez más, con la esperanza de que dichas iniciativas, llevadas a cabo por muchos hombres y mujeres audaces, sean cada vez más apoyadas leal y honestamente también por los poderes civiles.

¹⁷ Carta enc. *Pacem in terris* (11 abril 1963),34: AAS 55 (1963), 256.

LA FRATERNIDAD AYUDA A PROTEGER Y A CULTIVAR LA NATURALEZA

9. La familia humana ha recibido del Creador un don en común: la naturaleza. La visión cristiana de la creación conlleva un juicio positivo sobre la licitud de las intervenciones en la naturaleza para sacar provecho de ello, a condición de obrar responsablemente, es decir, acatando aquella "gramática" que está inscrita en ella y usando sabiamente los recursos en beneficio de todos, respetando la belleza, la finalidad y la utilidad de todos los seres vivos y su función en el ecosistema. En definitiva, la naturaleza está a nuestra disposición, y nosotros estamos llamados a administrarla responsablemente. En cambio, a menudo nos dejamos llevar por la codicia, por la soberbia del dominar, del tener, del manipular, del explotar; no custodiamos la naturaleza, no la respetamos, no la consideramos un don gratuito que tenemos que cuidar y poner al servicio de los hermanos, también de las generaciones futuras.

En particular, el *sector agrícola* es el sector primario de producción con la vocación vital de cultivar y proteger los recursos naturales para alimentar a la humanidad. A este respecto, la persistente vergüenza del hambre en el mundo me lleva a compartir con ustedes la pregunta: *¿cómo usamos los recursos de la tierra?* Las sociedades actuales deberían reflexionar sobre la jerarquía en las prioridades a las que se destina la producción. De hecho, es un deber de obligado cumplimiento que se utilicen los recursos de la tierra de modo que nadie pase hambre. Las iniciativas y las soluciones posibles son muchas y no se limitan al aumento de la producción. Es de sobra sabido que la producción actual es suficiente y, sin embargo, millones de personas sufren y mueren de hambre, y eso constituye un verdadero escándalo. Es necesario encontrar los modos para que todos se puedan beneficiar de los frutos de la tierra, no sólo para evitar que se amplíe la brecha entre quien más tiene y quien se tiene que conformar con las migajas, sino también, y sobre todo, por una exigencia de justicia, de equidad y de respeto hacia el ser humano. En este sentido, quisiera recordar a todos el necesario *destino universal de los bienes*, que es uno de los principios clave de la doctrina social de la Iglesia. Respetar este principio es la condición esencial para posibilitar un efectivo y justo acceso a los bienes básicos y primarios que todo hombre necesita y a los que tiene derecho.

CONCLUSIÓN

10. La fraternidad tiene necesidad de ser descubierta, amada, experimentada, anunciada y testimoniada. Pero sólo el amor dado por Dios nos permite acoger y vivir plenamente la fraternidad.

El necesario realismo de la política y de la economía no puede reducirse a un tecnicismo privado de ideales, que ignora la dimensión trascendente del hombre. Cuando falta esta apertura a Dios, toda actividad humana se vuelve más pobre y las personas quedan reducidas a objetos de explotación. Sólo si aceptan moverse en el amplio espacio asegurado por esta apertura a Aquel que ama a cada hombre y a cada mujer, la política y la economía conseguirán estructurarse sobre la base de un auténtico espíritu de caridad fraterna y podrán ser instrumento eficaz de desarrollo humano integral y de paz.

Los cristianos creemos que en la Iglesia somos miembros los unos de los otros, que todos nos necesitamos unos a otros, porque a cada uno de nosotros se nos ha dado una gracia según la medida del don de Cristo, para la utilidad común (cf. *Ef 4,7.25; 1 Co 12,7*). Cristo ha venido al mundo para traernos la gracia divina, es decir, la posibilidad de participar en su vida. Esto lleva consigo tejer un entramado de relaciones fraternas, basadas en la reciprocidad, en el perdón, en el don total de sí, según la amplitud y la profundidad del amor de Dios, ofrecido a la humanidad por Aquel que, crucificado y resucitado, atrae a todos a sí: «Les doy un mandamiento nuevo: que se amen unos a otros; como yo les he amado, ámense también entre ustedes. La señal por la que conocerán todos que son discípulos míos será que se aman unos a otros» (*Jn 13,34-35*). Ésta es la buena noticia que reclama de cada uno de nosotros un paso adelante, un ejercicio perenne de empatía, de escucha del sufrimiento y de la esperanza del otro, también del más alejado de mí, poniéndonos en marcha por el camino exigente de aquel amor que se entrega y se gasta gratuitamente por el bien de cada hermano y hermana.

Cristo se dirige al hombre en su integridad y no desea que nadie se pierda. «Dios no mandó a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él» (*Jn 3,17*). Lo hace sin forzar, sin obligar a nadie a abrirle las puertas de su corazón y de su mente. «El primero entre ustedes pórtese como el menor, y el que gobierna, como el que sirve» —dice Jesucristo—, «yo estoy en medio de ustedes como el que sirve» (*Lc 22,26-27*). Así pues, toda actividad debe distinguirse por una actitud de servicio a las personas, espe-



cialmente a las más lejanas y desconocidas. El servicio es el alma de esa fraternidad que edifica la paz.

Que María, la Madre de Jesús, nos ayude a comprender y a vivir cada día la fraternidad que brota del corazón de su Hijo, para llevar paz a todos los hombres en esta querida tierra nuestra.

Vaticano, 8 de diciembre de 2013.

ÍNDICE CRONOLÓGICO

- Nº 1 Marzo 1993. Inmigrantes en España
- Nº 2 Septiembre 1993. Europa'93
- Nº 3 Marzo 1994. Ecología y medio ambiente
- Nº 4 Septiembre 1994. La sociedad del bienestar
- Nº 5 Marzo 1995. Moral pública y regeneración ética
- Nº 6 Octubre 1995. La familia, hoy
- Nº 7 Marzo 1996. Hacia la universidad del 2000
- Nº 8 Octubre 1996. El hecho religioso en España
- Nº 9 Marzo 1997. Informática y Sociedad
- Nº 10 Octubre 1997. Realidad y futuro de la Doctrina Social de la Iglesia
- Nº 11 Mayo 1998. En el centenario del '98: realidades en perspectiva
- Nº 12 Noviembre 1998. ¿Aperturismo o ruptura con el pasado?: El protagonismo de las fuerzas globales.
- Número Extraordinario.
HOMENAJE AL PROFESOR JUAN JOSÉ SÁNCHEZ DE HORCAJO
(En el primer aniversario de su fallecimiento)
- Nº 13 Mayo 1999. En el XX aniversario de la Constitución Española de 1978. Realidades, incertidumbres y expectativas.
- Nº 14 Noviembre 1999. En el 50 aniversario de la Declaración de Derechos Humanos: datos para un balance

- Nº 15 Mayo 2000. Juventud, 2000: el futuro como presente
- Nº 16 Noviembre 2000. Las migraciones ante el nuevo siglo
- Nº 17 Mayo 2001. Doctrina Social de la Iglesia y realidades sociales nuevas (en los cincuenta años del Instituto Social León XIII)
- Nº 18 Noviembre 2001. La sociedad tecnológica: nuevos estilos de vida
- Nº 19 Mayo 2002. Guerra y paz en los comienzos de siglo
- Nº 20 Noviembre 2002. España 2002: realidad económica y efectos sociales
- Nº 21 Mayo 2003. España hoy: la ordenación política de la convivencia
- Nº 22 Noviembre 2003. Un mundo mejor es posible
- Nº 23 Mayo 2004. Jóvenes solidarios
- Nº 24 Noviembre 2004. Ciencia, tecnología y sociedad en los comienzos de siglo (una revisión crítica)
- Nº 25 Mayo 2005. Silencios y vacíos en la sociedad presente (Homenaje a D. Ángel Berna Quintana, en su ochenta cumpleaños)
- Nº 26 Noviembre 2005. La demografía como arma en los países mediterráneos
- Nº 27 Mayo 2006. Juan Pablo II en el recuerdo
- Nº 28 Noviembre 2006. La crisis ecológica: depredación, supervivencia, equidad
- Nº 29 Abril 2007. Cultura de la precariedad, generaciones y conflicto social
- Nº 30 Octubre 2007. Promoción de la autonomía personal y atención a la dependencia



- Nº 31 Mayo 2008. Crispación social y violencia
- Nº 32 Noviembre 2008. Vivienda y política social en España
- Nº 33 Junio 2009. La construcción del Estado democrático y social
- Nº 34 Noviembre 2009. Derechos económicos, sociales y culturales
- Nº 35 Junio 2010. La responsabilidad social corporativa
- Nº 36 Noviembre 2010. Tecnologías de la Información. Luces y Sombras
- Nº 37 Junio 2011. Crisis y sociedad de bienestar
- Nº 38 Noviembre 2011. Crisis económica, malestar social y crispación política. Después del 15-M.
- Nº 39 Junio de 2012. La mediación intercultural como herramienta de cohesión social en tiempos de crisis.
- Nº 40 Noviembre 2012. Crisis global. Papel de las Cooperativas en la construcción de una Sociedad para todos
- Nº 41 Junio 2013. Los malos tratos hacia las personas mayores

Normas para la publicación de originales en la revista

Los trabajos serán necesariamente originales e inéditos y no estar presentados en ningún otro medio para su publicación, si hubieran sido presentados previamente en un congreso u otro foro en versión preliminar, lo harán constar en su cabecera. El Consejo de Redacción se reserva el derecho de publicar originales redactados en idiomas distintos del español.

Los originales para las secciones de Estudios y el Dossier, serán sometidos a un **proceso externo anónimo de evaluación (doble referee)**. Estos podrán ser aceptados, rechazados o sujetos a revisiones menores o mayores. Los autores de los originales aprobados para su publicación deberán ceder el copyright y autorizar a la revista para publicar el artículo en su página web y a incluirse en diversas bases de datos científicas, conforme a la legislación vigente.

La **fecha límite de recepción para cada número serán los días 20 de febrero y 20 de septiembre**. La Secretaría de Sociedad y Utopía acusará recibo de los originales en el plazo de treinta días hábiles desde la recepción y realizará una revisión editorial referida al cumplimiento de las normas para la presentación de originales. El Consejo de Redacción resolverá sobre su publicación en un plazo máximo de seis meses. La corrección de pruebas se llevará a cabo en el Consejo de Redacción, que podrá ponerse en contacto con el autor en caso de duda o conveniencia de revisión por su parte.

Los autores recibirán **dos ejemplares de la revista y un juego de separatas**. La publicación en Sociedad y Utopía no da derecho a la percepción de haberes. Los derechos de edición corresponden a la Revista, y es necesario el permiso del Consejo de Redacción para su reproducción parcial o total. En todo caso será necesario indicar la procedencia.

El **original será enviado a la Secretaría de Sociedad y Utopía**: Revista Sociedad y Utopía. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología



«León XIII», Paseo Juan XIII, 3. 28040 Madrid; y, en formato electrónico a la dirección del secretario de la revista sociedaduytopia@fpablovi.org. En ambos casos se incluirá una carta de presentación con los siguientes datos: dirección postal y teléfono, datos académicos del autor/autores (titulación y universidad por la que la obtuvo), centro en el que trabaja, dirección de correo electrónico y fecha de composición del trabajo. En ella se hará una declaración de originalidad y de no envío simultáneo a otras publicaciones.

PRESENTACIÓN

Extensión de los artículos y fuente utilizada

Los artículos para las secciones de Estudios y Dossier deberán tener una **extensión máxima** de 30.000 caracteres con espacios, incluidos texto, notas, tablas, gráficos, bibliografía y anexos, escritos en letra Arial de 11 puntos e interlineado de 1,5 líneas. Para la sección de Notas los trabajos no excederán 6.000 caracteres con espacios. Se destinarán a dar noticias o hacer comentarios sobre investigaciones, acontecimientos o publicaciones relacionadas con la temática de la revista. Para las Reseñas bibliográficas se recomienda una extensión de 6.000 caracteres con espacios.

Los **epígrafes de primer nivel** aparecerán en mayúscula sostenida con letra Arial de 14 puntos en negrita y numerados con números arábigos. Se recomienda que la estructura del texto incluya una introducción, en la que se justifique el trabajo y se muestre su relación con otros trabajos anteriores, los resultados o la discusión, y unas conclusiones. Si fuera necesario, se incluirá un epígrafe final destinado a los agradecimientos. Para los epígrafes de segundo nivel, si los hubiera, se utilizará caja baja con letra Arial de 12 puntos en negrita y con numeración dependiente del epígrafe de primer nivel al que pertenezca. En caso de ser necesario se podrán utilizar epígrafes de tercer nivel en letra Arial de 11 puntos, negrita y sin numeración.

Datos de identificación, resumen y palabras clave

En la **primera página de los artículos** de las secciones de Estudios y Dossier, aparecerá el título del artículo con su traducción al inglés (ambos en caja baja), autor y autores (nombre en caja y APELLIDOS en mayúsculas), centro de trabajo (Universidad o institución) y dirección de correo electrónico. A continuación, se incluirá el resumen en español, con un máximo de 100 a 130 palabras. Se añadirán de 4 a 8

palabras descriptivas. Luego aparecerá el abstract en inglés y las keywords también en inglés.

Otros elementos del texto

Las **siglas y abreviaturas** de los artículos para SyU (Sociedad y Utopía) se especificarán con toda claridad la primera vez que aparezcan, apareciendo su definición entre paréntesis. Las llamadas a notas a pie de página irán numeradas correlativamente en caracteres árabes y voladas sobre el texto.

Tablas y figuras

Las **tablas, cuadros, imágenes, gráficos y mapas** incluidos en el trabajo deberán ir numerados en números arábigos correlativamente con un breve título que lo identifique e indicar sus fuentes o la indicación correspondiente si se trata de una elaboración propia. El título deberá ir en fuente Arial de 10 puntos, en negrita y centrada. En el caso de tablas y cuadros, el título deberá situarse antes de la tabla o cuadro correspondiente. El título deberá ir precedido de la indicación «Tabla x:», donde x será el número de tabla. En el caso de las figuras (mapas, imágenes o gráficos), el título deberá situarse después de la imagen y deberá ir precedido de la indicación «Figura x:», donde x será el número de la figura. Tanto las figuras como las tablas o cuadros deberán ir centradas en el texto y aparecer lo más cerca posible del lugar donde se les referencia.

CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Las citas y referencias bibliográficas se basarán en el estilo de la American Psychological Association, APA (American Psychological Association, 2002).

Citas literales

Las citas literales deberán distinguirse del texto general encerrándolas entre comillas preferentemente bibliográficas («»). En el caso de citas literales cortas (hasta 40 palabras aproximadamente) se incluirán dentro del texto normal. Las citas literales largas (más de 40 palabras) aparecerán en párrafo aparte, con sangrado a la izquierda, interlineado sencillo, un cuerpo de fuente de 10 puntos y sin necesidad de encerrar entre comillas. En ambos casos, la puntuación, escritura y orden, deben corresponder exactamente al texto original. Los interca-



lados del autor en las citas textuales deberán ir entre corchetes para distinguirlos claramente del texto citado. Las referencias bibliográficas a la fuente de dónde se ha sacado la cita literal deberá aparecer al final de la cita entre paréntesis. Incluirá el autor o autores, el año de publicación y la página (en el caso de que se tratase de documentos paginados), separando cada parte con comas. Si en la bibliografía del artículo el autor o autores se reflejara más de una obra en ese año se distinguirán mediante la indicación a, b, c, etc. después del año.

Citas contextuales

Las citas contextuales o indirectas, es decir, aquellas que hagan una referencia no literal al pensamiento de un autor, se acompañarán también de los datos de la fuente (autor, año y página) encerrados entre paréntesis.

Referencias bibliográficas

Al final del artículo se aparecerá el epígrafe de primer nivel Bibliografía. En él se recogerán al menos las referencias bibliográficas aparecidas en todas las citas, y se podrá incluir la bibliografía complementaria que el autor considere oportuno. Para la referencia se tendrán en cuenta:

- APELLIDOS (en mayúscula) y nombre del autor separados por comas.
- En el caso de varios autores se separarán con punto y coma.
- Año de la edición manejada.
- Título y subtítulos.
- Edición entre paréntesis en el caso de no ser la primera edición.
- Lugar de edición o de impresión.
- Editorial.
- Año de la edición original (si no se trata de la primera edición).

Las obras estarán ordenadas por orden alfabético de autor. Si existen varias citas del mismo autor, se ordenan por año empezando por la más antigua. Si existen varias citas del mismo autor publicadas en el mismo año, se diferencian colocando las letras a, b, c, etc., a continuación año. Para los libros ordinarios, en caso de disponer de todos los datos, se presentarán así: APELLIDOS, inicial del nombre, punto. Año de edición de la obra, entre paréntesis, punto. Título y, en su caso, subtítulo del libro, en cursiva. Número de la edición del texto

utilizado, entre paréntesis, punto. Lugar de edición, dos puntos, editorial. Entre paréntesis, edición original. Punto final. AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2002). Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (2.ª edición). México: 2002. Para revistas ordinarias, en caso de disponer de todos los datos se presentarán como sigue: APELLIDOS, coma, inicial del nombre del autor o autora. Entre paréntesis, año de edición de la revista, punto. Título del artículo, punto. Nombre de la revista, en cursiva, coma. Número del volumen. Número de la revista y fecha de publicación, coma, páginas primera y última del artículo, separadas de un guión. Punto final. OBRENOVIC, Z.; ABASCAL, J.; STARCEVIC, D. (2007). «Universal accessibility as a multimodal design issue». Communications of the ACM, Volumen 50, n.º 5 (mayo de 2007), p. 83-88. Para documentos electrónicos se utilizará el siguiente formato: APELLIDOS, coma, inicial del nombre. Entre paréntesis, año de publicación o actualización. Título del artículo. Método de acceso (en línea, CD-ROM, etc.) entre corchetes. Ciudad, dos puntos y editor u organismo que publica la página Web o el soporte utilizado, punto. Dirección completa del documento (URL) encerrada entre los símbolos < y >. Fecha de consulta entre corchetes.

MIRANDA DE LARRA, R. (2007). Discapacidad y Accesibilidad [en línea]. Madrid: Fundación Orange. <http://www.fundacionauna.com/documentos/analisis/cuadernos/cuaderno_4_abril.pdf> [Consultado el 18/05/2007]

Referencias

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION (2002). Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association (2.ª edición). México: 2002.

FUNCIONES DE LOS CONSEJOS EDITORIAL, DE REDACCIÓN Y COMITÉ CIENTÍFICO

Revista SOCIEDAD Y UTOPIA

CONSEJO EDITORIAL

El *Consejo Editorial* se conformará con personas de reconocida trayectoria en los campos temáticos que cubre la revista. Los miembros del Consejo Editorial deben tener título de doctor. Entre sus funciones tiene:

- Definir junto con el Comité Científico la estrategia científica y la política editorial de la revista así como la evaluación periódica de resultados.
- Apoyar y orientar al Consejo de Redacción para que la revista atienda todos los ámbitos de las ciencias sociales.
- Contribuir a que la revista esté posicionada en todas las instituciones públicas y privadas relacionadas con la realidad social, económica, política y cultural.
- También pueden participar como evaluadores de los trabajos recibidos para ser publicados.

342

DIRECCIÓN Y CONSEJO DE REDACCIÓN

La coordinación y dirección del Consejo de Redacción es del director de la revista. Son funciones del Director de S y U.:

1. Actúa como presidente del Consejo de Redacción.
2. Representa la publicación en todos los ámbitos.

3. Vela por la ejecución de los acuerdos del Consejo de Redacción.
4. Propone la programación y efectiva realización material de la revista S y U.
5. Vigila la frecuencia y puntualidad de la Revista
6. Todas aquellas que no se contemplen para los demás órganos de la Revista.

Las tareas fundamentales del Consejo de Redacción son:

- Colabora estrechamente con la dirección de la revista en el diseño y elaboración de cada número de la revista. En particular el encargo a terceros autores de artículos, estudios, notas o comentarios.
- Aprueba las normas para el envío y aceptación de originales
- Verifica que el artículo contenga todas las partes que debe tener para poder ser publicado en la revista y que responda a sus objetivos.
- Se encarga de la recepción de los originales, la distribución entre los evaluadores externos y seguimiento del proceso.
- Participa activamente en la propuesta de temas y en la evaluación por el "método doble ciego"

La autoría de artículos por miembros del Consejo Editorial, de Redacción y Comité Científico, no sobrepasará el 25% del total de artículos en cada número.

Asegura (a medio plazo) la gestión electrónica del proceso editorial mediante un sistema automatizado para el control de originales que permita a autores, editores y revisores conocer en cada momento cuál es el estado y localización exacta de cada artículo, permitiendo, asimismo, la elaboración automática de informes estadísticos anuales sobre todos los aspectos del proceso de evaluación.

El Consejo de Redacción se reunirá, presencial o virtualmente, con carácter ordinario, dos veces al año como mínimo y con carácter extraordinario, cuando la estime conveniente el Director o lo solicite, como mínimo, tres miembros del Consejo de Redacción.

Las convocatorias se notificarán con una antelación mínima de cinco días naturales, especificándose en ellas fechas, lugar y hora de sesión en primera y segunda convocatoria, además del orden del día

COMITÉ CIENTÍFICO

El Comité Científico estará formado por doctores profesores universitarios e investigadores de reconocido prestigio, así como miembros de instituciones educativas.

Tiene como funciones principales:

- Definir junto con el Consejo Editorial la estrategia científica de la revista así como la evaluación periódica de resultados;
- Asesorar al Consejo de Redacción y al director en la definición de los parámetros de calidad científica
- Apoyar y orientar de manera conceptual y científica al Consejo de Redacción.
- Invitar a miembros reconocidos de la comunidad académica nacional e internacional para que publiquen sus trabajos en Sociedad y Utopía
- Así mismo, podrán participar como evaluadores de los trabajos recibidos para su publicación o sugerir a otros expertos como pares académicos.
- Asegurar la posición de la revista dentro del campo de la ciencia y la tecnología.
- Proponer metodologías y normas de acuerdo a los cambios que necesite la revista, para mantener y mejorar su calificación de indexación.